مجمع الفكر الإسلامي
٤٥

اللوامع الإلهية

في المباحث الكلامية

تأليف
مقداد بن عبد الله السيوري الحلي
« الفاضل المقداد »
المتوفى ٨٢٦ هـ

تعليق
الأستاذ الشهيد آية الله السيد محمد علي القاضي الطباطبائي

تحقيق
مجمع الفكر الإسلامي

اللوامع الإلهية

في المباحث الكلامية

٤٥

اللوامع الإلهية

في المباحث الكلامية

تأليف

مقداد بن عبد الله السيوري الحلي

« الفاضل المقداد »

المتوفى ٨٢٦ هـ

تعليق

الأستاذ العلامة الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي

تحقيق

مجمع الفكر الإسلامي

فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، ـ ۸۲۶ق.
اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية / تصنيف الفاضل المقداد.
قم: مجمع الفكر الاسلامي، ۱۴۲۴ق = ۱۳۸۲.
۵۳۶ص
الشابك: ۹ـ ۲۴ـ ۵۶۶۲ـ ۹۶۴ ISBN 964 - 5662 - 24 - 9

فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
عربي.
۱. كلام شيعه اماميه ـ قرن ۹ق. ۲. شيعه اماميه ـ عقايد. الف. عنوان.
۹ل ۲ف / ۶ / BP ۲۱۰ ۲۹۷ / ۴۱۷
كتابخانه ملى ايران ۱۶۴۹۰ـ ۷۸م

قم ـ ص. ب ٣٦٥٤ ـ ٣٧١٨٥ ـ ت: ٧٧٤٤٨١٠

اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية

المؤلف: مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي
تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي
الطبعة: الثانية / ١٤٢٨هـ ـ ١٣٨٦ش
تنضيد الحروف: مجمع الفكر الإسلامي
المطبعة: خاتم الانبياء ـ قم
الكمية المطبوعة: ٥٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المجمع

الحمد لله كما هو أهله، والصلاة والسلام على سيد رسله محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

أفصح تاريخنا العلمي والحضاري عن اهتمام بالغ لعلمائنا الأبرار (تغمّدهم اللّه برحمته الواسعة) بعلم الكلام: دراسة وتأليفاً و... فواكبوا الحركة الكلامية في المجتمعات العلمية، ودرسوها برحابة صدورهم وسعة آفاقهم، ليمحّصوا الحقّ ويبطلوا الباطل ولو كره المشركون.

وأسفرت المسيرة الكلامية عن قمم شامخة وآثار خالدة لا يسع الباحث في هذا العلم إلّا أن يتّخذها محطّات آمنة لبدايات مشرقة. ومن تلك القمم والعلماء الفطاحل الذين أثْروا المكتبة الكلامية بمؤلّفاتهم الرائعة: الفقيه المتكلّم جمال الدين وشرفه مقداد بن عبد اللّه السيوري الحلي «الفاضل المقداد»، حيث ألّف ـ إلى جانب مصنّفاته الفقهية وغيرها ـ كتباً عديدة في مجال علم الكلام وأُصول العقائد، من أبرزها كتابه «اللوامع الإلهية».

وها نحن نقدّم هذا الكتاب النفيس لطلّاب العلم ودارسيه بـتحقيق عـلمي شامل؛ لنعكس بذلك الآفاق الزاهية لعقلية المؤلّف وأفكاره الرائـدة، والمسـتوى الرفيع الذي بلغته البحوث الكلامية عند الشيعة الإمامية، وليعلو به الحق وكـلمته ويخسأ به الباطل وأتباعه بإذن الله العزيز الحميد.

حياة المؤلف

هو أبو عبد الله جمال الدين أو شرف الدين مقداد بن عبد الله بن محمد بن حسين بن محمد السيوري الأسدي الحلّي الغروي، المشهور بـ«الفاضل المقداد» و«الفاضل السيوري»، من أجلّة الفقهاء والمتكلّمين ومجدّدي العلماء في القرن التاسع الهجري.

ولد في الربع الثاني من القرن الثامن ـ على ما يبدو ـ في قرية سيور التابعة للحلّة أو في الحلّة ذاتها لأب عربي النسب وأُمّ إيرانية فارسية، والدها العلّامة الجليل ركن الدين محمد بن علي بن محمد الجرجاني الغروي من تلامذة العلّامة الحلّي، وله مصنّفات عديدة[1] تدلّ على حذاقته وسعة علمه.

درس المنقول والمعقول لدى نخبة بارزة من الفقهاء، كالشهيد الأوّل وفخر المحقّقين حتّى أتقن علوماً كثيرة مثل الفقه وأُصوله والمنطق والكلام والتفسير وعلوم اللغة، وبرع فيها.

استوطن النجف الأشرف وتصدّى للرئاسة الدينية والمرجعية العامّة والتأليف والتدريس وتربية جيل من علماء الدين، كما أسّس مدرسة اشتهرت

---

(١) أوصلها السيد الأمين في أعيان الشيعة ٩ : ٤٢٦ إلى ثلاثين كتاباً، منها : تعريب الفصول النصيرية في علم الكلام، غاية الباري في شرح مبادئ الأُصول، تعريب أساس الاقتباس في المنطق، الشافي في الفقه، عمدة الأملاك في هيئة الأفلاك.

بـ«مدرسة المقداد السيوري» وبقيت ماثلة حتى وقت قريب ولكن باسم آخر هو «المدرسة السليمية»[1].

من ذريّته ولده عبد الله الذي كنّي باسمه وألّف له كتابه «الأربعين»، وهو عالم فاضل روى عن أبيه.

توفي بالنجف ضحىً يوم الأحد السادس والعشرين من شهر جمادى الآخرة سنة ست وعشرين وثمانمئة، ودفن في وادي السلام.

(١) استناداً إلى ما جاء في ماضي النجف وحاضرها ١ : ١٢٥.

مشايخه وأساتذته

١ ـ الشيخ شمس الدين محمد بن مكي العاملي الجزيني المعروف بـ«الشهيد الأوّل» المستشهد سنة (٧٨٦هـ).

والمؤلف من أشهر تلامذة مدرسته والراوين عنه، ربطته علاقة وثيقة به، وجرت بينهما مباحثات علمية عديدة، ولذلك عمد الفاضل إلى كتب شيخه فشرح ألفيته ورتّب قواعده، ووجّه إليه مسائل خلافية عديدة فأجاب عنها وسمّيت مع أجوبتها بـ«المسائل المقدادية». كما نقل أيضاً كيفية شهادة أُستاذه[1].

٢ ـ فخر المحقّقين محمد بن الحسن بن يوسف الحلّي ابن العلّامة الحلي.

قرأ المؤلف عليه كتاب والده «مبادئ الوصول»[2].

٣ ـ السيد ضياء الدين عبد الله الأعرجي الحسيني الحلّي توفي بعد (٧٨٦هـ)[3].

٤ ـ السيد عميد الدين ذكره الشيخ الطهراني قائلاً: ذكر السيد المير علاء الملك المرعشي في آخر نسخة من الكنى التي كتبها بخطه في سنة (٩٧١ ـ ٩٨٣هـ) أنّه نقله عن أصله الذي كان بخط ابن السكون، وقرأه الفاضل الشيخ المقداد على السيد عميد الدين[4].

---

(١) لؤلؤة البحرين: ١٤٦ ـ ١٤٨.

(٢) الذريعة ٢٤: ٤٠٦.

(٣) ماضي النجف وحاضرها ١: ١٢٦.

(٤) الضياء اللامع: ١٤٠.

والمظنون أنّه السيد عميد الدين عبد المطلب بن عبد الكريم الأعرجي الحسيني الحليّ (ت ٧٥٤هـ) الأخ الأكبر للسيد ضياء الدين عبد الله، وهما ابنا أُخت العلّامة الحليّ.

تلاميذه والراوون عنه

١ ـ الشيخ تاج الدين الحسن بن راشد الحلّي صاحب «الجمانة البهية في نظم الألفية الشهيدية» كتب لها الفاضل المقداد تقريضاً التي قرّضها في غاية البلاغة والجزالة، وهو من كتب تاريخ وفاة أُستاذه[١].

٢ ـ الشيخ عبد الله بن مقداد الحلّي ابن المؤلف.

٣ ـ الشيخ زين الدين علي بن الحسن بن علالة. منحه أُستاذه إجازتين سنة (٨٢٢هـ).

٤ ـ الشيخ حسين بن علاء الدين مظفر بن فخر الدين بن نصر الله القمي.

٥ ـ الشيخ محمد بن شجاع القطان الأنصاري الحلّي.

٦ ـ الشيخ قاسم الدين.

٧ ـ السيد رضي الدين عبد الملك بن إسحاق الواعظ القمي الكاشاني.

٨ ـ الشيخ أحمد بن محمد بن فهد الحلّي (ت ٨٤١هـ).

٩ ـ الشيخ سيف الدين الشفرابي، كما يظهر من بعض الإجازات[٢].

١٠ ـ الشيخ شرف الدين المكي[٣].

---

(١) الذريعة ٥ : ١٣١.

(٢) ذُكر في رياض العلماء ٥ : ٢١٦.

(٣) الروضات ٢ : ٣٢٠.

١١ ـ الشيخ ظهير الدين بن الحسام، كما يظهر من إجازة الشيخ أحمد بن نعمة الله بن خاتون العاملي في البحار[١].

١٢ ـ الشيخ عبد المحمود المجاور[٢].

١٣ ـ زين الدين علي بن الشواء[٣].

١٤ ـ زين الدين علي التوليني النحاريري العاملي[٤].

---

(١) البحار ١٠٩ : ٩٢.

(٢) ذكر في تراجم الرجال ٢ : ١٢١.

(٣) ذكره السيد حسن الصدر في تكملة أمل الآمل : ٣٧١.

(٤) ذُكر في رياض العلماء ٢ : ٣٩٣ و ٣ : ٣٨٠.

المؤلّف في كلمات الأعلام

وقف عنده كتّاب السير والعلماء بإجلال وإعظام كلّ بقلمه وأُسلوبه لرسم صورة دقيقة عنه وعن قدراته المختلفة ومقامه العلمي الشامخ؛ فخلّدت ذكره مجموعة من العلماء ببيان ساطع نسجّل فيما يلي مقتطفات منه:

١ ـ أُستاذه الشهيد الأوّل في آخر أجوبة مسائل الفاضل المقداد: «ومولانا أدام الله تعالى إفادته هو صاحب الفضل والفضائل، ومن العلماء الأماثل، أطلع الله شمس علومه في الآفاق، وحال بينه وبين ما يمنع من استكمال النفس، ونفعنا ببركات دعواته وأنفاسه...»[١].

٢ ـ تلميذه زين الدين علي بن الشواء: «شيخنا المغفور له، خاتمة المجتهدين»[٢].

٣ ـ تلميذه الشيخ حسن بن راشد الحلّي: «شيخنا الإمام العلامة الأعظم أبو عبد الله... كان ـ بيّض الله غرّته ـ رجلاً جميلاً من الرجال، جهوري الصوت، ذَرِب اللسان، مفوهاً في المقال، متقناً في علوم كثيرة، فقيهاً متكلماً أُصولياً نحوياً منطقياً، صنّف وأجاد»[٣].

---

(١) مجلة تراثنا العدد (٨ ـ ٧): ٣٨٥.

(٢) الذريعة ٧: ٢١٤، والضياء اللامع: ٩٣.

(٣) الضياء اللامع: ١٣٩.

٤ ـ الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي : «الشيخ العلامة الفهامة، خاتمة المجتهدين، شرف الملة والحق والدين»(١).

٥ ـ الشيخ الحرّ العاملي : «كان عالماً فاضلاً متكلماً محققاً مدقّقاً»(٢).

٦ ـ العلامة المجلسي : «الشيخ الأجل المقداد بن عبد الله، من أجلة الفقهاء، وتصانيفه في نهاية الاعتبار والاشتهار»(٣).

٧ ـ المحقق الشيخ أسد الله التستري : «الشيخ الفاضل الفقيه المتكلم الوجيه المحقق المدقق النبيه : جمال الدين وشرف المعتمدين»(٤).

٨ ـ العلامة السماهيجي : «كان المقداد رجلاً فاضلاً علّامة ثقة»(٥).

---

(١) عوالي اللآلئ ٢ : ٥.

(٢) أمل الآمل ٢ : ٣٢٥.

(٣) بحار الأنوار ١ : ٤١.

(٤) المقابيس : ١٤.

(٥) الإجازة الكبيرة : ١٦٤.

آثاره العلميّة

خلّف المؤلّف ثروة فكرية حيّة شملت مختلف العلوم الإسلامية من: فقهٍ وأُصول وكلام وتفسير وحديث، وغدت محوراً لكثير من البحوث الفقهية والكلامية سيّما بعد جهوده التي قلّ نظيرها في الشرح والتعليق على مؤلفات نخبة من العلماء الأفذاذ، كالمحقق والعلّامة الحلّيين والشهيد الأول والخواجه نصير الدين الطوسي.

وفي ما يلي سَرد بأسماء كتبه التي عثرنا عليها مع توضيح بسيط لكلّ منها:

١ ـ آداب الحج (الرسالة الحجية)، ألّفه سنة ٧٧٩هـ، رأى نسخته صاحب رياض العلماء في أردبيل.

٢ ـ الأدعية الثلاثون، مجموعة من أدعية النبي والأئمة المعصومين عليهم السلام مرتبة وفقاً لتسلسلهم الزمني. لها مخطوطة في مكتبة السيّد الحكيم العامّة في النجف برقم ٥٦٥م[1].

٣ ـ إيضاح المنافع في شرح مشكلات الشرايع، تعليقة استدلالية بعناوين «قال ... أقول» على شرايع الإسلام للمحقّق الحلّي. مخطوطتها في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة برقم ٢١١٦٠[2].

---

(١) فهرست مكتبة السيد الحكيم العامّة ١ : ٢٨.

(٢) فهرست مكتبة العتبة الرضوية ٢٠ : ٥٧.

٤ ـ الأربعون حديثاً، ألّفه لولده عبد الله سنة ٧٩٤هـ. رآه مؤلّف رياض العلماء في أردبيل[١].

٥ ـ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، شرح لكتاب العلّامة الحلّي: «نهج المسترشدين في أُصول الدين» بعناوين «قال... أقول». فرغ منه سنة ٧٩٢هـ، مخطوطاته كثيرة، منها نسخة في مكتبة السيد المرعشي برقم ٣٤٢٧. طبع في قم سنة ١٤٠٥هـ، بتحقيق السيد مهدي الرجائي.

٦ ـ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد للعلّامة الحلّي في الأُصول والفروع. ألّفه في حياة أُستاذه فخر المحقّقين (ت ٧٧١هـ)، مخطوطة منه في مكتبة مسجد جامع گوهر شاد بمشهد في ضمن مجموعة برقم ٨٩٠[٢]. وفي مكتبة السيّد الروضاتي بإصفهان[٣] طبع في مشهد سنة ١٤١٢هـ، بتحقيق ضياء الدين البصري.

٧ ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية للخواجه نصير الدين الطوسي في أُصول الدين، والفصول بالفارسية، ترجمه إلى العربية جدّه ركن الدين محمد بن علي الجرجاني، وشرحه هو بعناوين «قال... أقول»، صدّره باسم الملك جلال الدين علي بن شرف الدين المرتضى العلوي الحسيني الآوي وسمّاه باسمه، فرغ منه سنة ٨٠٨هـ، له مخطوطات كثيرة. علّق عليه السيد أبو القاسم الحسيني الرضوي اللاهوري[٤]. طبع في مشهد سنة ١٣٧٨ش، بتحقيق علي حاجي آبادي وعباس جلالي نيا.

٨ ـ تجويد البراعة في شرح تجريد البلاغة للشيخ كمال الدين ميثم بن علي بن

---

(١) رياض العلماء ٥ : ٢١٦.

(٢) فهرست مسجد جامع گوهر شاد ٣ : ١٢٠٤.

(٣) فهرس مصورات دار المصطفى : ١٨٠.

(٤) الذريعة ٦ : ١٢٧.

ميثم البحراني في علمي المعاني والبيان. ألّفه بطلب تلميذه الحسن بن راشد الحلي وقابل معه بعضه، له مخطوطة بمكتبة السيد الگلپايگاني في قم برقم ٧ / ١٧٥[١].

٩ ـ التنقيح الرائع لمختصر الشرايع، شرح للمختصر النافع لشرايع الإسلام وكلاهما للمحقّق الحلّي. شرح فيه وجه تردّدات المحقّق وكشف مشكلاتها، ألّفه سنة ٨١٨هـ، مخطوطاته كثيرة جدّاً. وطبع في قم سنة ١٤٠٤هـ، بتحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري.

١٠ ـ تفسير مغمضات القرآن وهو مختصر كتبه أولاً على هامش القرآن ثم دوّنه بنحو مستقل. رآه الشيخ الطهراني بمدرسة البادكوبي في كربلاء[٢].

١١ ـ جامع الفوائد في تلخيص القواعد، وهو تلخيص القواعد والفوائد تأليف أُستاذه الشهيد الأول، مخطوطته في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة برقم ٢٣١٣[٣].

١٢ ـ شرح سی فصل للخواجه نصير الدين الطوسي في النجوم والتقويم الرقعي، نسب إليه في ريحانة الأدب[٤]، ولم نعثر عليه في مصادر الريحانة وغيرها.

١٣ ـ شرح الرسالة الألفية للشهيد الأول، والرسالة مختصرة تشتمل على ألف واجب في الصلاة. نسب الشرح إلى المترجم له الشيخ يوسف البحراني في لؤلؤة البحرين[٥] استناداً إلى بعض مشايخه.

---

(١) فهرست مكتبة السيد الگلپايگاني ٤ : ١٣٩.

(٢) الذريعة ٤ : ٣١٥.

(٣) فهرست مكتبة العتبة الرضوية ٢١ : ١٠٧.

(٤) ريحانة الأدب ٤ : ٢٨٣.

(٥) لؤلؤة البحرين : ١٧٣.

١٤ ـ كنز العرفان في فقه القرآن، شرح وتفسير آيات الأحكام، رتّبه حسب الكتب الفقهية من الطهارة إلى الديات، وعدّ من أحسن ما كتب في موضوعه. مخطوطاته كثيرة، وطبع في سنة ١٣٨٤هـ، وبتعاليق الشيخ محمد باقر شريف زاده وتصحيح محمد باقر البهبودي.

١٥ ـ نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية (تحرير القواعد الشهيدية)، وهو ترتيب جديد وفق الكتب الفقهية للقواعد والفوائد، تأليف أُستاذه الشهيد الأول وبنفس عباراته حيث لم يزد عليها شيئاً إلّا مسألة القسمة. والنضد يتضمن مقدمة في تعريف الفقه وما يناسبه، وقطبين: الأوّل في القواعد العامة، والثاني في القواعد الفقهية. فرغ منه سنة ٨٠٨هـ، مخطوطاته كثيرة، وطبع في قم بتحقيق السيد عبد اللطيف الكوهكمري.

١٦ ـ الفتاوى المتفرقة[١].

١٧ ـ التحفة الناجية في التقربات الإلهية، كتاب مختصر في الأُمور الاعتقادية وبعض أحكام الصلاة والصوم وغيرهما مع منتخبات من الأدعية والتعقيبات. له مخطوطة في مكتبة السيد عزّ الدين الحسيني المعروف بـ«امام جمعه» في زنجان[٢].

١٨ ـ رسالة في وجوب مراعاة العدالة في من يأخذ حجة النيابة. مختصرة، رآها مؤلف رياض العلماء في كاشان[٣].

١٩ ـ رسالة في معنى الناصب، رأى الشيخ الطهراني مخطوطتها في مكتبة الشيخ علي كاشف الغطاء في النجف[٤].

---

(١) ذكر في رياض العلماء ٥ : ٢١٦.

(٢) دليل المخطوطات ١ : ١٤١.

(٣) رياض العلماء ٥ : ٢١٧.

(٤) الذريعة ٢١ : ٢٧٥.

٢٠ ـ مسألة في المتعة، أثبت فيها حلية نكاح المتعة استناداً إلى الآيات والروايات والبراهين العقلية مع أدلة المخالفين، لها مخطوطة في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة برقم ٢٦٦٣[1].

٢١ ـ نهاية التحرير، ذكره مؤلف رياض العلماء وقال: تنسبه إليه بعض العلماء[2].

٢٢ ـ نهاية المأمول في شرح مبادئ الوصول إلى علم الأُصول للعلامة الحلي. وهو تقرير لأمالي أُستاذه فخر المحققين حينما قرأ عليه مبادئ الوصول، فألّف هذا الكتاب في حياة أُستاذه سنة ٧٧١هـ. رأى الشيخ الطهراني مخطوطته في مكتبة السيد حسن الصدر بالكاظمية[3].

٢٣ ـ النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر آخر أبواب منهاج الصلاح في مختصر المصباح للعلامة الحلي في ما يجب على المكلفين معرفته من الأُمور العقائدية، عناوين الشرح «قال... أقول»، مخطوطاته كثيرة جدّاً، وطبع مراراً منها: ما حقّقه الدكتور مهدي المحقق وطبع بطهران سنة ١٣٦٨ش، كما ترجم إلى الفارسية والإنكليزية أيضاً.

٢٤ ـ اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، وهو هذا الكتاب الذي نتصدّى لتحقيقه. احتوى على (١٢) لامعاً في المسائل الفلسفية العامّة والأُصول الاعتقادية للشيعة الإمامية في التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد. كتبه المؤلف في ١٩ جمادى الأُولى سنة ٨٠٤هـ، بطلب بعض المشتغلين بالعلم ولم يصرّح باسمه. وقد بادر المؤلف

---

(١) فهرست مكتبة العتبة الرضوية ٢١: ١٦٠٦، والذريعة ٢٠: ٣٩٢.

(٢) تعليقة أمل الآمل: ٣٢٠.

(٣) الذريعة ٢٤: ٤٠٦.

إلى تأليف هذا الكتاب بعد أن قضى شطراً من عمره الشريف في شرح الكتب الكلامية المعروفة آنذاك مثل كتاب نهج المسترشدين وواجب الاعتقاد والباب الحادي عشر فهو في الحقيقة حصيلة تجربته العلمية، بيّن فيه آراءه الخاصة في المسائل الكلامية.

وقال المحقّق الخوانساري عن الكتاب: «من أحسن ما كتب في فنّ الكلام على أجمل الوضع وأسدّ النظام، وهو في نحو أربعة آلاف بيت، ليس فيه موضع ليت كان كذا وليت»[١] وقال عنه الشيخ الطهراني: «وهو أحسن ما كتب في الكلام نظير تجريد المحقّق الطوسي، في أربعة آلاف بيت، لكنه زاد في مباحثه»[٢].

---

(١) روضات الجنات ٧: ١٧٢.

(٢) الذريعة ١٨: ٣٦١.

تحقيق الكتاب

شهد إخراج هذا السفر إلى النور عملاً مكثّفاً مرّ بعدة مراحل:

المرحلة الأُولىٰ: المقابلة، حيث تمّت مقابلته على ثلاث نسخ هي:

١ ـ مخطوطة مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامّة في النجف، ورمزنا لها بـ«م».

٢ ـ مخطوطة مكتبة السيّد اليزدي رحمه الله في النجف، ورمزنا لها بـ«ع».

٣ ـ مخطوطة مكتبة السيد الحكيم العامّة في النجف، كتبها محمد ابن الشيخ طاهر السماوي بتاريخ ١٣٣٤هـ، عدد صفحاتها ٢٢٠، ورمزنا لها بـ«ح». وهي نسختنا المعتمدة وأشرنا في بعض الموارد إلى الاختلاف بينها وبين المخطوطتين المذكورتين.

المرحلة الثانية: استخراج الأقوال والأحاديث من مصادرها، وتدقيق ذلك.

المرحلة الثالثة: تقويم النصوص وفقاً لمعطيات المخطوطات وصولاً إلى صورة شديدة القرب من النسخة الأصلية للمؤلف، متوخّين في سبيل ذلك الدقّة والأمانة العلمية.

أهم ملامح عملنا

تميّز تحقيق هذا الكتاب بعدّة أُمور، أبرزها:

١ ـ استفدنا في بعض الموارد من متن وهامش النسخة المطبوعة للكتاب بتحقيق العلّامة الشهيد السيّد محمد علي القاضي الطباطبائي، وأثبتنا في المتن الكلمة المأخوذة منها؛ لأنّها أنسب ممّا في النسخ الخطيّة، وأشرنا إلى ذلك في الهامش.

٢ ـ زوّدنا هذه الطبعة بتعليقات دقيقة لآية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ـ دام ظله الوارف ـ على أبحاث الأُمور العامّة وبعض مباحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وميّزنا هذه التعليقات بعلامة (*).

٣ ـ وضّحنا بعض الكلمات الغامضة، وعرّفنا بإجمال بعض الفرق والمذاهب المذكورة في الكتاب، مستعينين بمعاجم اللغة والمصطلحات.

٤ ـ أعددنا فهرسين للأعلام والفرق والمذاهب التي تطرّق المؤلف إلى ذكرها.

كلمة الختام

بسم الله خير الأسماء بدأنا، وبسم الله جلّ ذكره نختم هذه المقدمة التي تحدّثنا عبرها عن عملنا المتواضع معترفين بأنّنا ما ادّخرنا فيه جهداً من أجل اتقانه شكلاً ومضموناً ومع ذلك لم نبلغ غاية طموحنا فيه، فنرجو من قرّائنا الأعزّاء أن يزوّدونا بموارد الخلل والنقص، ومن المولى القدير أن يتلقّاه بلطفه ومنّه، وأن يرحمنا به، ويهدي بواسطته من يشاء إلى صراطه المستقيم، فهو قرّة عين لنا وللمؤمنين.

مجمع الفكر الاسلامي
رجب / ١٤٢٤هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

السُّبُحات[1] لجلالِ مُبدعٍ أنطق بآيات وجوب وجوده هويّات الأشياء، وأغرق في تيّار بحار أُلوهيّته عقول العقلاء، وأحرق في أنوار جمال كبريائه أجنحة أفكار العلماء، فتحيّرت في بيداء نعوت جلاله أنظار الفضلاء، وخرست في التعبير عن كمال[2] ذاته وصفاته ألسنة البلغاء. والصلاة علىٰ سيّدنا نبيّ الرحمة، وكاشف الغمّة، المخاطب بـ«لولاك لما خَلَقت الأفلاك»[3] وآدم بين الطين والماء، محمّدٍ أشرف الكائنات في الأرض وفي السماء، وعلىٰ آله المنتجبين للخلافة في مقام الاصطفاء، صلاةً جليلة لا توصف بالإحصاء والعدّ، ولا تنعت بالانقضاء.

وبعد: فلمّا تطابق العقل والنقل، وتوافق الفرع والأصل، علىٰ عِظَم العلم وجلالته قدراً، وارتفاع أهله في الملأ الأعلىٰ شرفاً وذكراً[4]، كان بالاعتناء والتحصيل أحقّ[5] وأحرىٰ، وكلّما[6] كان موضوعه أعلىٰ وأنفس، كان بالاقتناء أولىٰ وأقيس.

---

(١) في المطبوع: التسبيحات.

(٢) «ح»: وصف جمال.

(٣) رواه في الوافي مرسلاً ١ : ٥٢.

(٤) «ح»: أهله شرفاً وذكراً.

(٥) «ح»: وما عُدّ أعلىٰ فخراً كان بالاعتناء أحقّ.

(٦) «ح»: وما.

وعلم الكلام من بين هذه العلوم كاشف عن أسرار[١] الجبروت، ومطلع علىٰ مشاهدات الملكوت[٢]، وفارق بين أهل الهداية والضلالة، ومظهر علىٰ صفات المختارين للرسالة والإمامة، ومبيّن أحوال السعداء والأشقياء يوم القيامة.

وقد صنّف العلماء في ذلك الجمّ الغفير، وبالغوا في تنقيح مسائله بالتقرير والتحرير، فأحببتُ مزاحمتهم بالتقرّب إلىٰ ربّ الأرباب، والفوز بوافر الأجر وجزيل الثواب، بتحرير كتابٍ جامعٍ لغرر فوائد العلم المشار إليه، وتقرير نكت فوائد المعوّل فيه عليه[٣]. وأرْهَفَ عَزْمي[٤] علىٰ ذلك التماس من عرفت الذكاء والتحصيل من شأنه، واستنبت السعادة علىٰ صفحات وجهه وفلتات لسانه، وتنزّل منّي منزلة ولديّة الأرواح، لا ولديّة الأشباح، مبالغاً في الوقوف على اللّه إذ هو العلم الأسنىٰ[٥]، والتشوّق إلى الاطّلاع علىٰ دقائقه[٦] الحسنىٰ، فأجبت ملتمسه، وصنّفت هذا الكتاب الموسوم بـ« **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية** » معتمداً على الحقّ في سلوك طريق الصدق، ورتّبته علىٰ لوامع:

---

(١) «ع» : أستار.

(٢) «ح» : مشاهدات ومغيبات.

(٣) «ح» : المقول فيه.

(٤) أرهف الشيء : رقّقه وحدّده.

(٥) «ح» : في الوقوف علىٰ كنز هذا العلم.

(٦) «ح» : دفائنه.

اللامع الأوّل

في مباحث النظر

وفيه أبحاث :

[البحث] الأوّل

[في النظر]

النظر في التحقيق[1] : يشتمل علىٰ حركةٍ من المطالب إلىٰ مباديها، ثمّ الرجوع منها إليها، فتعريف بعضهم له بأنّه «ترتيب أُمور معلومة للتأدّي إلىٰ[2] مجهول»[3] مختصّ بالانتقال الثاني، وقلّما يتّفق[4] مثله ابتداءً. (والذي يتّفق مثله ابتداءً يكون حدساً لأنّ الحدس لا يشترط فيه الانتقال من المطالب بل هو انتقال من المبادئ إلى المطالب ابتداءً)[5].

وتحقيق ما ذكرناه: أنّه إذا كان لنا مطلوب كحدوث العالم مثلاً، فإنّا نستحضره، ثمّ نرجع إلىٰ خزانة خيالنا فنحصّل منها مقدّماتٍ صالحة للاستدلال على المطلوب، ونرتّبها ترتيباً مؤدّياً إلى الاطّلاع عليه، فذلك هو النظر، وإفادة صحيحة للعلم[6] ضروريّة فطريّة، فإنّ من علم الملازمة بين أمرين، ثمّ علم وجود

---

(١) «ح»: قول يشتمل.

(٢) «ح»: إلىٰ أمر مجهول.

(٣) انظر شرح المقاصد (للتفتازاني) ١ : ٢٢٧.

(٤) «ح»: الثاني قلّما يتّفق.

(٥) ما بين القوسين من المطبوع.

(٦) في المطبوع: إفادته العلم صحيحة ....

الملزوم فإنّه يحصل له العلم باللازم حصولاً بيّناً، ودفعه مكابرة، فخلاف السمنيّة[١] [٢] في ذلك مطلقاً، والمهندسين[٣] في الإلهيات باطل.

وحصول العلم عقيبه تولّد[٤] عند المعتزلة[٥]، كسائر المتولّدات عن أسبابها، ومخلوق عند الأشعرية[٦] بمجرى العادة[٧]، بناءً على قاعدته الفاسدة من استناد ساير الممكنات إلى اللّه[٨] تعالى، وعند الحكماء حصول المقدّمتين معدٌّ لإفاضة العلم على الذهن من المبادئ العالية.

---

(١) «م»: ممحاة.

(٢) السمنية: منسوبة إلى سومنات وهم قوم من عبدة الأوثان، قائلون بالتناسخ وبأنّه لا طريق للعلم سوى الحسّ. يراجع إرشاد الطالبين: ١٠٨.

(٣) المهندسون: وهم القائلون بأنّ النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات دون الإلهيّات، والغاية القصوى فيها الظنّ، والأخذ بالأحرى والأخلق بذاته تعالى وصفاته. يراجع للتفصيل إرشاد الطالبين: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٤) «ح»: توليد.

(٥) المعتزلة: فرقة من أشهر فرق الإسلام اشتهرت بأُصولها الخمسة التي تتألّف منها قاعدتها الفكرية: العدل، التوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأمّا نظرية التوليد فحاصلها أنّهم أثبتوا لبعض الحوادث مؤثّراً غير اللّه، وقالوا الفعل الصادر عنه إمّا بالمباشرة أي بلا واسطة فعل آخر منه وإمّا بالتوليد أي بتوسّطه، والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولّد منه فعل آخر هو العلم. راجع معجم الفرق الإسلامية: ٢٢٦.

(٦) الأشعرية: هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤). وهو من نسل أبي موسى الأشعري، أحد الحكمين يوم صفّين. وكان أبو الحسن الأشعري تلميذ أبي علي الجبّائي من شيوخ المعتزلة. ومن مذهبه أنّ كلّ موجود يصحّ أن يرى، والباري تعالى موجود، فيصحّ أن يُرى. وتكليف ما لا يُطاق جائز على مذهبه.

(معجم الفرق الإسلامية: ٣٥).

(٧) «ح»: بمجرّد الإعادة.

(٨) «ح»: إليه تعالى.

ثمّ بسائطه: إمّا تصوّرات، فتفيد تصوّراً ـ وهو حصول صورة[١] عن الشيء عند العقل عارياً عن الحكم ـ أو تصديقات، فتفيد تصديقاً[٢] ـ وهو الحكم على الأوّل بنفي أو إثبات ـ ويسمّىٰ كاسب الأوّل: قولاً شارحاً، وكاسب الثاني: حجّة، وتفاصيلها في المنطق.

ويشترط في الإفادة[٣]: مطابقة المقدّمات لما في نفس الأمر، وأن يكون الترتيب علىٰ هيئة منتجة، وأن لا يكون المطلوب معلوماً من كلّ وجه، وإلّا لزم تحصيل الحاصل؛ ولا مجهولاً كذلك[٤]، وإلّا لم يُعلم حصوله عند حصوله؛ ولا جهلاً مركّباً، لأنّه حينئذٍ[٥] يكون مانعاً من النظر فيه.

وهل يفيد فاسده الجهل؟ قيل: نعم، مطلقاً. وقيل: إن فسد مادةً أفاد الجهل، وصورةً لا يفيد شيئاً. وينتقض بقولنا: كلّ إنسان حجر وكلّ حجر حيوان؛ فإنّه فاسد مادّةً مع إفادته علماً. والحقّ [أنّ][٦] إفادته الجهل ليس كلّياً.

---

(١) «ح»: صورة الشيء عند العقل عارياً.

(٢) «ح»: تصديقاً ومعرّفاً.

(٣) «ح»: في الإفادة معارف.

(٤) «ع»: مجهولاً مطلقاً.

(٥) «ح»: لأنّه يكون مانعاً.

(٦) «ح»: فالحقّ إذن.

[البحث] الثاني

في وجوبه[1] خلافاً للحشوية[2]

لنا: أنّ المعرفة واجبة مطلقاً، ولا تتمّ إلّا بالنظر، فيكون واجباً.

أمّا الأُولىٰ: فلدفعها الخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب، لأنّه ألمٌ نفساني يُستحقّ الذمُّ بترك دفعه، ولوجوب شكر المنعم المتوقف على المعرفة، وإلّا لم يكن شكراً.

وأمّا الثانية: فظاهرة، إذ وجود الاختلاف وعدم المحسوسيّة هنا ينفي ضروريّتها.

---

(١) أي في وجوب النظر.

(٢) الحشوية: طائفة من أصحاب الحديث تمسّكوا بالظواهر. لقّبوا بهذا اللقب لاحتمالهم كلّ حشو رُوي من الأحاديث المختلفة المتناقضة. وكان من مشايخهم أبو بكر محمد بن أبي دارم اليماني، وجميع الحشوية يقولون بالجبر والتشبيه، وأنّ اللّه تعالىٰ موصوف عندهم بالنفس واليد والسمع والبصر، وقالوا: كلّ ثقة من العلماء يأتي بخبر مسند عن النبي ﷺ فهو حجّة. (المقالات والفرق: ١٣٦، ومعجم الفرق الإسلامية: ٩٧).

وقول الباطني الإسماعيلي[١]: باستفادتها[٢] من المعصوم باطل، وإلّا دار.

وأمّا الكبرى المضمرة، فلأنّ ما لا يتمّ الواجب المطلق[٣] إلّا بـه واجب[٤]، وإلّا خرج عن كونه واجباً مطلقاً، أو لزم[٥] تكليف المحال.

ووجوبه عقلي، وإلّا لزم إفحام الأنبياء عند طلب اتّباعهم، المتوقّف[٦] علىٰ ثبوت صدقهم المتوقّف علىٰ ثبوت المرسِل، المتوقّف عـلىٰ قـولهم لو كـان سمـعيّاً، وإفحامهم باطـل. ونفي التعـذيب قبل البعثـة لا يسـتلزم دفع[٧] الوجوب قبلها، إذ لازم الوجوب استحقاق التعذيب، وذلك ليس بمنفيّ.

وأوّل الواجبات بالذات: هو المعرفة، والنظر بالقصد الثاني.

---

(١) يعني: الباطنية من الإسماعيلية، ويقال: إنّ دعوة الباطنية ظهرت أوّلاً في زمـان المأمـون من حمدان قرمط، ومن عبد الله بن ميمون القدّاح وانتشرت في زمان المعتصم، ويقولون: إنّ أوّل من أسّسها جماعة، منهم محمد بن الحسين الملقّب بذيذان وميمون بن ديصان في سجن والي العراق.

وهؤلاء يقولون: إنّ لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من الظواهر مجرى اللبّ من القشر، وإنّها بصورتها توهم الجهال صوراً جلية، وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلىٰ حقائق خفية. (معجم الفرق الإسلامية: ٥٠، وانظر الفرق بين الفرق: ٢٨١) سيأتي تفصيل عقائدهم من المصنف ﷺ في الصفحة ٣٨٥ وما بعدها.

(٢) «ح»: قول الباطني باستفادتها.

(٣) «م»: الواجب إلّا به.

(٤) «ع»: فهو واجب.

(٥) «م»: ولزم. «ح»: وإلّا لزم.

(٦) «م»: طلب اتّباعهم المتوقف علىٰ ثبوت المرسل.

(٧) في «ح»: رفع، وأثبتناه من المطبوع.

البحث الثالث

[في الدليل]

الدليل : ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والملزوم إمّا وجود أو عدم، وكذلك اللازم، فأقسامه أربعة.

ثمّ بسائطه : إمّا علمية فتفيد علماً، أو ظنّية فتفيد ظنّاً كصورةِ الدليل[١]. وقيل : لا تفيد شيئاً. والمركّبة[٢] من العلم والظنّ قد تفيد علماً، كما في المحكمات[٣]، وظنّاً مع قيام احتمال الاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، والنسخ، وعدم الوثوق بنقل الإعراب، والتصريف، واللغة، ومع عدم قيام[٤] المعارض العقلي، إذ مع وجوده يجب تأويل غيره، وإلّا لزم المحال، أو ترجيح الفرع على أصله، فيطرحان.

---

(١) «ح» : لصورة الدليل.

(٢) «ح» : والمؤلّفة.

(٣) لعلّ المراد بإفادة المركّب من العلم والظنّ للعلم هي إفادته العلم بما يجب الاعتقاد به أو العمل على حسبه لظهور عدم إفادته العلم بالواقع، فإنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين.

(٤) في «م» و «ع» : مع قيام.

وكلّما تتوقّف عليه صحّة النقل، كالقدرة والعلم لا يستدلّ عليه به[١]، وإلّا دار، وما ليس كذلك يجوز، كالتوحيد[٢] وسلب الرؤية.

ثمّ الاستدلال إمّا بالكلّي على الكلّي، ويسمّىٰ «قياساً»، أو بالجزئي على الجزئي، ويسمّىٰ «تمثيلاً»[٣]، أو بالجزئي على الكلّي، ويسمّىٰ «استقراءً». والأوّل: إمّا أن تكون مقدّماته يقينية تفيد يقيناً، ويسمّىٰ «برهاناً»، أو ظنّية تفيد استدراجاً، ويسمّىٰ «خطابة»، أو مشهورة ومسلّمة تفيد إلزاماً، ويسمّىٰ «جدلاً»، أو تخييلية تفيد قبضاً و[٤]بسطاً، ويسمّىٰ «شعراً»، أو تكون شبيهة بالصادقة[٥]، تفيد مناقضة[٦]، فإن استعملها المبرهن فـ«مغالطة»، وإن استعملها المجادل فـ«مشاغبة».

---

(١) في «م» و «ع»: لا يستدلّ به.

(٢) «ح»: كالوحدة.

(٣) «ح»: تمييزاً.

(٤) في المطبوع: أو.

(٥) «م»: بالمطابقة.

(٦) «ع»: مناقضة وسلباً.

اللامع الثاني

في تقسيم المعلوم(١)

وفيه مقدمة وأبحاث :

(١) أثبتناه من «ع»، وفي «ح» : العلوم.

أمّا المقدّمة:

فنقول: كلّ معبّر عنه إمّا أن يفرض له تحقّق أو لا، والأوّل موجود وثابت، والثاني معدوم ومنفي. والموجود إمّا أن يفرض له تحقّق خارجاً أو لا، والثاني الذهني، كجبل من ياقوت، وبحرٍ من زئبق، والأوّل إمّا أن يكون وجوده من ذاته وهو الواجب، أو من غيره وهو الممكن.

والمعدوم إمّا أن يمكن وجوده أو لا، والثاني هو المستحيل والممتنع، فقد ظهر أنّه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، وأنّ الوجود الذهنيّ متحقّق، وأنّه لا شيئية للمعدوم خارجاً، وإن نازع قوم في الثلاثة، وسيأتي الكلام معهم بعد الفراغ من مباحث الوجود.

البحث الأوّل

[في تعريف الوجود]

الوجود بديهيّ التصوّر، فإنّه لا شيء أظهر عند العاقل من كونه موجوداً أو أنّه ليس بمعدوم، وبداهة المقيّد[1] تستلزم بداهة المطلق، لأنّه جزؤه.

وما يقال في تعريفه يشتمل إمّا علىٰ دور ظاهر[2] كمن قال: أنّه المنقسم إلى الفاعل والمنفعل وإلى القديم والحادث؛ أو علىٰ أخذ أحد المتساويين في تعريفِ الآخر، كمن عرّفه بأنّه: ما يصحّ أن يُعلم ويخبر عنه، وكلاهما أُغلوطة.

(١) المراد بالمقيّد هو معنى الموجود فإنّه يشتمل علىٰ معنى الوجود مع إضافة.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

البحث الثاني

[في اشتراك الوجود]

إنّه مشترك بالاشتراك المعنوي تشكيكاً :

أمّا الأوّل، فلوجوه :

أ ـ أنّا نجزم بوجود شيءٍ حقيقةً، ونتردّد بين كونه واجباً أو ممكناً، جوهراً أو عرضاً، والمجزوم به غير المشكوك فيه.

ب ـ أنّ العدم أمر واحد، إذ لا تمايز في الأعدام، فيكون نقيضه وهو الوجود واحداً ؛ وإلّا لم يتحقّق الحصر في قولنا : هذا الشيء إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وهو باطل ضرورة، وإذا كان واحداً كان مشتركاً.

ج ـ أنّا نقسّمه إلى الواجب والممكن، والجوهر والعرض ؛ فلولا اشتراكه لما حسن ذلك منّا، كما لا نقسّم الحيوان إلى الإنسان والحجر.

وأمّا الثاني :

فلأنّه لولاه لكان مقولاً بالتواطي علىٰ ما تحته، وهو باطل ؛ وإلّا لزم من وجوب بعض أفراده وجوب الكلّ، ومن إمكان البعض إمكان الكلّ، لأنّ الوجود المطلق، إن اقتضى الوجوب، لزم الأمر الأوّل، وإن اقتضى الإمكان لزم الأمر

الثاني، وإن لم يقتضِ شيئاً منهما كان وجوب الواجب لأمر منفصل عن[1] الوجود، فلا يكون واجباً، و[2]هذا خلف.

ولأنّه في الواقع كذلك، لتفاوت مقوليّته على الموجودات، فإنّه في حقّ الواجب أقوى منه في الممكن، وفي العلّة أقدم منه في المعلول، وفي الجوهر أشدّ منه في العرض.

(١) «م»: لأمر غير.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

البحث الثالث

[في زيادة الوجود على الماهية ذهناً واتّحادها خارجاً]

الحقّ أنّه زائد علىٰ ماهية الممكن.

أمّا أوّلاً :

فلما ثبت من اشتراكه، فلو لم يكن زائداً لزم اتّحاد الماهيّات لو كان نفسها، وعدم تناهي أجزائها لو كان جزءاً منها، إذ لا بدّ من فصول مشاركةٍ[1] للماهيّة في الوجود، ويتسلسل.

وأمّا ثانياً :

فلأنّا نعقل الماهيّة، ونغفل عن كونها موجودة.

وأمّا ثالثاً :

فلأنّا نحتاج إلى الاستدلال علىٰ وجود الماهيّة حال تعقّلها[2]، فلا يكون نفسها.

---

(١) «ح» : حصول مشاركٍ.

(٢) «ح» : تعلّقها.

ثمّ هذه الزيادة في التصوّر لا الخارج، وهو قائم بـالماهيّة مـن حـيث هـي هي لا باعتبار الوجود ولا العدم، فـاشتراط الشيء بـنفسه[1] لو قـام بهـا وهـي موجودة، واجتماع الوجود والعدم لو قام بها وهي معدومة غير لازم.

وأمّا في الواجب فهو نفسه، لما يأتي في خواصّه[2].

(١) «ح»: فلا يلزم اشتراط الشيء بنفسه أو التسلسل لو قام بها وهي موجودة، ولا اجتماع الوجود والعدم لو قام بها وهي معدومة.

(٢) في الصفحة ٥٣ وما بعدها.

البحث الرابع
[في الوجود الذهني]

والحقّ ثبوته[١]، فإنّا نحكم على موضوعات معدومة في الخارج، بل ممتنعة، بأحكام إيجابية، فلا بدّ من وجود المُثبَت له ضرورة، وليس خارجاً، فيكون ذهناً، وذلك هو المطلوب.

واستدلال المانعين له ـ بلزوم كون الذهن حارّاً أو بارداً[٢]، ويلزم[٣] اجتماع الحرارة والبرودة لو تصوّرا فيجتمع الضدّان ـ باطل. فإنّ الثابت في الذهن ليس عين الحرارة والبرودة، بل مثالها وصورتها، وهما لا يوجبان تسخيناً وتبريداً، وليسا ضدّين.

---

(١) «ح»: وجوده.
(٢) «ح»: حاراً بارداً.
(٣) «ح»: أو.

البحث الخامس

[في نفي الحال]

ذهب قوم[1] غير محقّقين إلىٰ ثبوت واسطةٍ بين الموجود والمعدوم، سمّوها بـ(الحال)، وعرّفوها بأنّها : صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، مستدلّين بأنّ الوجود كذلك؛ إذ لو كان موجوداً لزم التسلسل، ولو كان معدوماً لزم اتّصاف الشيء بنقيضه. وهو خطأ.

أمّا أوّلاً : فلقضاء الضرورة بالحصر المذكور، فإنّ انحصار الشيء بين أن يكون وأن لا يكون من أوّل الأوائل.

وأمّا ثانياً : فلأنّ وجود الوجود عينه، فلا يتسلسل، كضوء الضوء.

---

(١) وهم أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الأشاعرة. صرّح به في كشف المراد : ٣٥.

البحث السادس

[في نفي المعدوم خارجاً]

ذهب قوم من المعتزلة والأشاعرة إلىٰ أنّ المعدوم الممكن ثابت خارجاً، لحكمهم بأنّ الثبوت أعمّ من الوجود. واستدلّوا: بأنّ المعدوم متميّز، وكلّ متميّز ثابت.

أمّا الصغرىٰ فلوجوه:

أ ـ أنّا نعلم الطلوع غداً، وهو معلومٌ الآن، والمعلوم متميّز.

ب ـ أنّا نريد الملازمات[1] حال عدمها، والمراد متميّز عن غيره.

ج ـ أنّا نقدر على الحركة يمنةً ويسرةً، ولا نقدر على الحركة إلى السماء، والمقدور متميّز عن غيره.

وأمّا الكبرىٰ: فلأنّ التميّز[2] ثبوت صفةٍ للمتميّز، وهو فرع ثبوت الموصوف.

والجواب: أنّ الضرورة قاضيةٌ بعدم الفرق بين الثبوت والوجود، والمنازع مكابر، فلو كان المعدوم ثابتاً لكان موجوداً.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ع»: المراد، وفي «ح»: الملاذّ.

(٢) «ح»: التمييز.

و[١] التميز المذكور حاصل ذهناً، وإلّا لزم ثبوت الممتنعات والمركبات المذكورة سالفاً، لانصباب الدليل عليها[٢]، وهو باطل اتفاقاً.

ولهم تفريعات في هذا الباب شنيعةٌ، كقولهم: إنّ الذوات غير متناهية، وأنّها متحققة في العدم، وأنّ الفاعل ليس له تأثير فيها، وغير ذلك من تفريعاتهم. وأشار وليّ الله عليه من الصلوات أفضلها في كلامه إلىٰ دفع هذا المذهب ومذهب الحكماء بقوله عليه السلام: «لم يخلق الأشياء من أُصول أزلية ولا أوائل أبديّة»[٣].

(١) «م»: إذ.

(٢) «ع»: لانضمام الدليل إليها.

(٣) نهج البلاغة: ٢٣٣، الخطبة ١٦٣ تحقيق صبحي الصالح.

اللامع الثالث

في الوجوب والامتناع والإمكان والقدم والحدوث

وفيه أبحاث :

البحث الأوّل

[في ضروريّة المواد الثلاث وبيان أقسامها]

اعلم أنّه إذا حُمل الوجود على الماهية، فإمّا أن يجب اتّصافها به، أو يمتنع، أو يجوز الأمران، فالأوّل وجوب، والثاني امتناع، والثالث إمكان.

وهي مفهومات ضرورية لا تفتقر إلىٰ تعريف، ومن عرّفها لزمه الدور، أو تعريف الشيء بما يساويه.

ثمّ الأوّلان قد يؤخذان بالذات فيسمّى المتّصف بهما واجباً لذاته وممتنعاً لذاته، وقد يؤخذان باعتبار الغير، ويسمّىٰ واجباً لغيره، كالمعلول[1] عند وجود علّته، وممتنعاً لغيره، كهو حال عدمها.

وأمّا الممكن فلا يؤخذ[2] بالغير، وإلّا لكان معروض[3] الإمكان بالغير إمّا واجباً لذاته، أو ممتنعاً لذاته، وكلّ ممكن بالغير ممكن بالذات، فيكون ذلك المعروض[4] تارةً واجباً لذاته، وتارة ممكناً لذاته، فيلزم الانقلاب، هذا خلف.

---

(١) «ح»: قد يوجدان باعتبار الغير فيسمّىٰ واجباً لغيره كالمعلول...

(٢) «ح»: فلا يوجد.

(٣) «ح»: مفروض.

(٤) «ح»: مفروض.

البحث الثاني

[في اعتبارية المواد الثلاث]

إنّ هذه الثلاثة أُمور اعتبارية، لا وجود لها خارجاً.

أمّا عموماً، فلصدقها على المعدوم، فإنّ الممتنع مستحيل الوجود، وواجب العدم، والممكن قبل وجوده ممكن الوجود، وإذا كان كذلك كانت عدميّة، لاستحالة اتّصاف العدمي بالثبوتي.

وأمّا خصوصاً، فلأنّ الوجوب لو كان ثبوتيّاً لزم إمكـان الواجب، واللازم كالملزوم في البطلان، بيان الملازمة: أنّه صفة فيكون حينئذٍ مفتقراً إلى الموصوف، والمفتقر ممكن، فيكون الوجوب ممكناً، فيجوز زواله حينئذٍ، والفرض أنّ الواجب واجب به، فيزول أيضاً، هذا خلف.

وأمّا الامتناع، فغني عـن الاسـتدلال، إذ لو كان ثبوتيّاً، لزم ثبوت الممتنع، إذ هو صفة له.

وأمّا الإمكان، فلأنّه لو كان ثبوتياً، لكان إمّا واجباً فيكون الممكن واجباً، لأنّه حينئذٍ عارض[1] لماهيّته، والعوارض يشترط فيها تحـقق مـعروضاتها أوّلاً، فيكون المعروض أولىٰ بالوجوب.

وإمّا ممكناً، فله إمكان ويتسلسل.

---

(١) «ح»: لأنّه عارض.

البحث الثالث

[في خواصّ الواجب لذاته]

وهي أنواع :

أ ـ أنّه لا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً[1]، وإلّا لزم ارتفاعه بارتفاع الغير، فيكون ممكناً، هذا خلف.

ب ـ أن لا يكون صادقاً على المركّب، لأنّ المركّب مفتقر إلىٰ جزئه المغاير له، والمفتقر إلىٰ غيره ممكن، فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف.

ج ـ أن لا يكون جزءاً من ماهيّةٍ بين أجزائها فعل وانفعال، وإلّا لكان منفعلاً، فيكون متغيّراً، هذا خلف.

د ـ أن لا يكون وجوده زائداً عليه، وإلّا لكان صفة له، فيفتقر[2] إلىٰ موصوفه، فيكون ممكناً.

والمؤثر فيه :

إمّا الذات، حال عدمها، فيؤثر المعدوم، أو حال وجودها به، فيلزم اشتراط الشيء بنفسه، أو بغيره فيتسلسل.

---

(١) «ح» : ولغيره...

(٢) «ع» و «م» : لكان صفة تفتقر.

أو غير الذات، فيفتقر الواجب إلى الغير، هذا خلف.

هـ ـ أن لا يكون وجوبه زائداً عليه، ودليله ما تقدّم.

و ـ أن يكون نوعه منحصراً[١] في شخصه، أي لا يوجد منه في الخارج إلّا شخص واحد، لأنّ طبيعة واجب الوجود لو لم تقتض لذاتها تعيّنه وتشخّصه، لزم[٢] أن يكون محتاجاً إلىٰ غيره في تعيّنه وتشخّصه، وكلّ محتاج إلى الغير ممكن، فالواجب ممكن، هذا خلف[٣].

وإذا كانت طبيعة واجب الوجود مقتضيةً لتعيّنه[٤]، فكيفما تصوّر تلك الطبيعة يتصوّر معها تعيّنها، فلا يكون الواجب لذاته إلّا شخصاً واحداً، وهو المطلوب.

وفي آية الشهادة[٥] إشارة إلىٰ هذه الخاصّة.

---

(١) أثبتناه من المطبوع «ع»، وفي «ح»: ينحصر.

(٢) «ح»: لكان محتاجاً.

(٣) «ع» و«م»: كلّ محتاج إلى الغير ممكن هذا خلف.

(٤) «ح»: تقتضي تعيّنه.

(٥) المراد بها قوله تعالىٰ: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾. آل عمران: ١٨.

البحث الرابع
في أحكام الممكن

وهي أنواع:

أ ـ أنّه لا يرجّح أحد طرفي وجوده أو عدمه إلّا بأمر منفصل، إذ لولا ذلك لكان إمّا أن يوجد أو يُعدم[1] بذاته، أو بلا سبب، والأوّل يستلزم أن لا يكون ممكناً، بل إمّا واجباً أو ممتنعاً، والثاني محال بالضرورة.

ب ـ أنّه ليس أحد طرفيه أولىٰ بالنسبة إليه قبل وجوده، لأنّ غير الأولىٰ إمّا أن يمكن وقوعه أو لا، فع الأوّل نفرضه واقعاً، فإمّا لا لسبب وهو محال، لأنّ المساوي يمتنع وقوعه لا لسبب، فالمرجوح أولىٰ، أو لسبب وهو محال أيضاً، لأنّ ذلك الراجح حينئذٍ يتوقف علىٰ عدم ذلك السبب، فلا تكون الأولوية كافية.

ومع الثاني ـ أي لا يمكن وقوع غير الأولىٰ ـ لا يكون الممكن ممكناً، بل إمّا واجباً، أو ممتنعاً، وليس كلامنا فيها.

ج ـ أنّ الإمكان إنّما يعرض لماهيّته من حيث هي هي، لا باعتبار وجودها، ولا باعتبار عدمها، ولا باعتبار وجود علّتها، ولا باعتبار عدمها، لأنّ مع اعتبار الماهيّة مع أحد هذه الأُمور قد تكون واجبة، أعني حال اعتبار وجودها،

---

(١) «ح»: إمّا أن يوجد بذاته.

أو وجود علّتها، أو ممتنعة، أعني حال اعتبار عدمها، أو عدم علّتها، ومع هذين الاعتبارين لا إمكان.

د ـ أنّ الممكن محفوف بوجوبين: سابق ولاحق، أمّا السابق: فلأنّ الممكن ما لم يتعيّن صدوره عن مؤثّره لم يوجد، إذ فرض إمكانه حينئذٍ لا يحتمل[١] المقابل، وقد بيّنا أنّ الأولوية ليست كافية، فلا بدّ من الانتهاء إلى الوجوب، أي التعيين المشار إليه.

وأمّا اللاحق، فلأنّه حال وجوده لا يقبل العدم، وإلّا لزم الجمع بين النقيضين، فإنّا إذا حكمنا بوجود المشي للإنسان، اقتضى ذلك أن يكون واجباً له ما دام المشي موجوداً له، وهذا الوجوب يسمّى ضرورة بحسب المحمول.

هـ ـ أنّه محتاج إلى المؤثّر، وهو حكم ضروري، فإنّ كلّ من تصوّر تساوي طرفي الممكن[٢]، جزم بالضرورة أنّ أحدهما لا يترجّح من حيث هو مساوٍ، بل من حيث وجود المرجّح، وضرورية هذا ممّا لا يشكّ فيها.

فإن قيل: هو حكم استدلالي، وإلّا لعلمناه كعلمنا بأنّ الواحد نصف الاثنين، وهو باطل.

قلنا: الفرق حصل من حيث الإلْف.

وخالف بعض الناس[٣] وقال: علّة الحاجة هي الحدوث.

---

(١) في المطبوع: لا يحصل.

(٢) «م»: تساوي الممكن.

(٣) وهم على ما جاء في إرشاد الطالبين: ١٥٦: متقدمو المتكلمين، وراجع شرح المقاصد ١: ٤٩٠.

وهو باطل، فإنّ الحدوث هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم، فهو كيفية الوجود الموصوف به، والصفة متأخّرة بالطبع عن موصوفها، والوجود[1] الموصوف به متأخّر عن تأثير موجده[2] بالذات تأخّر المعلول عن علّته، وتأثير الموجد متأخّر عن احتياج الأثر إليه في الوجود تأخّراً بالطبع، واحتياج الأثر متأخّر عن علّته بالذات، فلو كان الحدوث علّةً للحاجة[3]، لتأخّر عن نفسه بأربع مراتب، هذا خلف.

و ـ أنّه حال بقائه محتاج، لأنّا بيّنا أنّ علّة الحاجة هي الإمكان، والإمكان لازم للماهيّة، وإلّا لزم انقلابها إلى الوجوب أو الامتناع، فالاحتياج لازم، إذ لازم اللازم لازم.

إن قلت: لو احتاج حال بقائه لزم تحصيل الحاصل، لأنّ أثر الفاعل في الوجود الحاصل. وإنْ أثّرَ في غير الحاصل كان في أمر جديد لا في الباقي.

قلت: معنى احتياجه كون بقائه ليس بذاته، بل بالفاعل، وفي التحقيق: الفاعل يفيد البقاء بعد الإحداث، فهو يفيد أمراً جديداً.

---

(١) «ح»: ووجود الموصوف به.

(٢) «م»: عن موجده.

(٣) «ح»: للاحتياج.

البحث الخامس

في القدم والحدوث

الموجود إمّا أن يكون غير مسبوق بالغير أو بالعدم، أو يكون مسبوقاً بأحدهما.

والأوّل من الأوّل قديم ذاتي، والثاني منه قديم زماني. والأوّل من الثاني حادث ذاتي، والثاني منه حادث زماني.

وحيث تعرّضنا لذكر السبق، فحقيق[1] بنا ذكر أقسامه، وهي خمسة:

أ ـ السبق بالعلّية: كحركة الأصبع علىٰ حركة الخاتم.

ب ـ السبق بالطبع: كتقدّم الواحد على الاثنين. وفرق بينه وبين الأوّل أنّه علّة تامّة في متأخّره، بخلاف هذا.

ج ـ السبق بالزمان: وهو كون السابق في زمان متقدّم علىٰ زمان المتأخّر، كالأب على الابن.

د ـ السبق بالرتبة: إمّا عقلاً، كالجنس علىٰ نوعه[2]، إن جُعِل المبدأ الأعمّ، أو حسّاً، كالإمام على المأموم.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فخليق.

(٢) «م»: نوعيه.

هـ ـ السبق بالشرف : كالعالم على المتعلّم[1] منه .

وزاد المتكلّمون سادساً ، سمّوه (تقدّماً ذاتياً) كتقدّم الأمس على اليوم ، فإنّه ليس بالثلاثة الأُوَل ، ولا الأخيرين ، وهو ظاهر ، ولا بـالزمان ، وإلّا لافـتقر إلىٰ زمان وتسلسل .

ولا يخفىٰ عليك أنّ حصرها فيما ذكر ليس بيقيني ، بل هو استقرائي .

ومقوليّته علىٰ أقسامه بالتشكيك ، فليس بجنس لها ، لامتناع التفاوت في جزء الماهية ، بل هو عرض عامّ لها .

---

(١) « م » و « ع » : متعلّمه .

البحث السادس
في أحكام القدم والحدوث

وهي مسائل :

أ ـ القدم والحدوث اعتباران عقليّان، ليس لهما تحقّق في الخارج، وإلّا لزم التسلسل أو اتّصاف الشيء بنقيضه، لأنّ كلّ موجود خارجي إمّا قديم أو حادث، لما ذكرناه من الحصر العقلي، فلو كان أحدهما موجوداً في الخارج لزم[1] ما ذكرناه، وهو ظاهر.

ب ـ أنّ القديم لا يجوز أن يكون أثراً لمختار[2]، لأنّ أثر المختار مسبوق بالداعي*، وهو لا يتوجّه إلّا إلىٰ معدوم، وإلّا لزم تحصيل الحاصل، وهو محال. فإذن أثر المختار يسبقه العدم، ولا شيء من القديم يسبقه العدم، ينتج من الثاني: لا شيء من أثر المختار بقديم، وينعكس بالمستوي إلى المطلوب.

ج ـ أنّ القديم لا يجوز عليه العدم، لأنّه إمّا واجب أو ممكن، لأنّ كلّ موجود

---

(١) «ح»: موجوداً لزم.

(٢) «ع» و«ح»: أثر المختار.

(*) إذا كان المراد لزوم سبق الداعي على الأثر سبقاً زمانياً فهو ممنوع، وإذا كان نحواً آخر من السبق مناسباً لما في الواجب تبارك وتعالىٰ لم ينتج حدوث الأثر حدوثاً زمانياً، فافهم.

كذلك، فإن كان واجباً ثبت المطلوب، وإن كان ممكناً كان له علّة واجبة، لاستحالة التسلسل(١)، كما يجيء، وتكون موجَبة، لاستحالة كون القديم أثر المختار*، كما تقدّم، فيلزم من دوام علّته دوامه فلا يعدم.

د ـ القديم عندنا هو اللّه تعالىٰ لا غير، لما يأتي من دليل إثبات الحدوث لكلّ ما عداه، وعند الأشاعرة: هو اللّه تعالىٰ (وصفاته، وعند الحكماء هو اللّه تعالىٰ)(٢)(٣) والعالم، وعند الحرنانيّين(٤): القدماء خمسة: اثنان حيّان فاعلان هما: اللّه والنفس، وواحد منفعل غير حيّ هو: المادّة، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان، هما: الدهر والخلاء، والحادث ما عدا ذلك.

---

(١) «ح»: علّة لاستحالة التشكيك.

(*) قد تقدّمت الملاحظة علىٰ ذلك فتذكّر.

(٢) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع.

(٣) راجع شرح المواقف ٨: ٣١ و ٤٤ وكشف المراد: ٨٢.

(٤) الحرنانيّون: هم جماعة من الصابئة وهم مع اعتقادهم بوجود اللّه تعالىٰ يقولون: وما يهلكنا إلّا الدهر ولا دار سوىٰ هذه الدار ولا يميتنا إلّا الأيام والليالي، ويسندون الحوادث إلىٰ الدهر، اقتبسناه من الملل والنحل: ٥٨.

اللامع الرابع

في الماهية ولواحقها

وفيه فصول :

الفصل الأوّل
في مباحث الماهية

وفيه مسائل:

أ ـ الماهية مشتقة من قولنا: ما هو؟ فإنّه إذا سُئل عن الإنسان مثلاً بـ(ما هو؟) فقد سئل عن حقيقته، فإذا قلت: حيوان ناطق، فالواقع في الجواب هو الماهية.

ب ـ الماهية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات، فإنّ الإنسانية من حيث هي هي ليست واحدة، وإلّا لما صدقت على الكثير، وليست كثيرة[1]، وإلّا لما صدقت على الواحد، ولا كلّية، وإلّا لما صدقت على الجزئي، وبالعكس، وإن كانت لا تخلو عن أحد هذه المتقابلات. وتسمّىٰ بهذا الاعتبار: المطلقة، والماهية بلا شرط.

فإنْ أُخذت مع المشخصات واللواحق، تسمّىٰ: مخلوطاً، والماهية بشرط شيء.

وإن أُخذت بشرط العراء عن المشخّصات واللواحق، تسمّىٰ: مجرّداً، والماهية بشرط لا.

---

(١) «ع»: متكثّرة.

وهـذه لا وجـود لها إلّا في الذهـن، إذ كلّ موجـود في الخـارج مشخص، فلا يكون عارياً عن الاعتبارات، وأمّا المخلوط فوجوده في الخارج ظاهر، وكذا[1] المطلق، لتركّب المخلوط منه ومن المشخّصات واللواحق، وجزء الموجود موجود.

ج ـ الماهية إمّا أن يكون لها جزءٌ تتقوّم منه ومن غيره[2]، وهي «المركّبة»، أو لا يكون، وهي «البسيطة».

ووجود الأُولىٰ ظاهر، وهي إمّا خارجية وأجزاؤهـا متميّزة في الخـارج، كالإنسان المركّب من البدن والنفس، والمثلّث المـركّب من الخـطوط، أو عـقلية وأجزاؤها ليست كذلك، كالنفس المجرّدة والسواد.

ثمّ الأجزاء إمّا أن يكون بعضها أعمّ من بعض وهـي «المتداخلة»، كالأجناس والفصول، أو لا يكون، وهي «المتباينة»، وهذه إمّا متشابهة كوحدات العشرة أو متخالفة: إمّا عقلية، كالهيولىٰ والصورة، أو خارجية، كأعضاء البدن.

وكذا الثانية، لأنّ وجود المركّب يستلزم وجود أجزائه ضرورة، وأجـزاؤه يجب انتهاؤها إلىٰ ما لا جزء له، وإلّا لزم التسلسل.

د ـ الجزء سابق على المركّب، لأنّ الجزء ما يلتئم المركّب مـنه ومـن مـثله، فبالضرورة يكون تحقّق المركّب متوقّفاً علىٰ تحقّقه، والمتوقّف عليه سابق.

هذا في الخارج، وأمّا في الذهن فكذلك، لأنّ الذهن يجب مطابقته للخارج.

وكما أنّ الجزء سابق في الوجود، فكذا في العدم، لأنّه إذا عـدم جـزء مـن المركّب لم يبق ملتئماً، فلا تحصل الماهيّة، فيكون عدم أيّ جزءٍ كان من تلك الأُمور علّة لعدم المركّب، والعلّة متقدّمة.

---

(١) «ح»: كذلك.

(٢) «ح»: غيرها.

هـ ـ المركّب محتاج، وهو ظاهر، فإنّه لابدّ لبعض الأجزاء من حاجة إلى البعض الآخر، إذ لو استغنىٰ كلّ جزءٍ عن كلّ جزءٍ، لم يحصل منها حقيقة، كما لا يحصل من الإنسان الموضوع فوق الحجر حقيقة.

ثمّ الاحتياج قد يكون للجزء الصوري لا غير، كالهيئة الاجتماعية في العسكر، والبلد في البيوت*، والعشرة[1] في العدد، وقد يكون للجزء المادّي كالهيولىٰ في الجسم.

ولا يتحقّق شمول الحاجة من الطرفين بأن يكون المادّي محتاجاً إلى الصوري، وبالعكس، باعتبار واحد، لأنّه يلزم منه الدور المحال، وأمّا لا باعتبار واحد، كالمادّة المفتقرة في وجودها إلى الصورة، والصورة المفتقرة في تشخّصها إلى المادّة فجائز.

(*) في التمثيل مسامحة، فإنّ العسكر والبيت مركّب اعتباري لا ماهية له حقيقة.

(١) «ح»: العشرية.

الفصل الثاني

في الوحدة والكثرة

وفيه فوائد:

أ ـ الوحدة عبارة عن كون الشيء غير منقسم، وهي مغايرة للوجود، لأنّه صادق على الكثير بخلافها.

وهي أمر ثبوتي، أي ليس العدم مفهومها ولا جزء مفهومها، وهو ظاهر من تعريفها، ولأنّها لو كانت عدميّة، لكانت عدم الكثرة، والكثرة مجموع الوحدات العدمية حينئذٍ، فيكون النقيضان عدميّين، وهو باطل.

لكنّها من المعقولات الثانية اللاحقة للمعقولات الأُولىٰ، لعدم إمكان تصوّرها قائمة بنفسها، بل عارضة لغيرها.

ب ـ الكثرة عبارة عن كون الشيء منقسماً، والبحث فيها كما تقدّم في الوحدة.

ج ـ الوحدة والكثرة قد يكون معروضهما واحداً، وقد يكون متغايراً.

والأوّل: يجب أن تكون له جهتان، لاستحالة كون الشيء الواحد كثيراً باعتبارين.

فجهة الوحدة قد تكون مقوّمة لجهة الكثرة، أي داخلة في قوامها، فإن كانت

جهة الوحدة[١] مختلفة، فالوحدة جنسية، وإن كانت متّفقة: فالوحدة نوعية إن كانت مقولةً في جواب «ما هو؟»، وفصليةً إن كانت مقولة في جواب «أيّ ما هو».

وقد لا تكون مقوّمة:

فقد تكون عارضة، إمّا موضوعاً واحداً لمحمول واحد، كالإنسان[٢] هو الكاتب، فإنّ جهة الوحدة هي الإنسانية وهي موضوع، أو محمولان[٣] لموضوع واحد، كقولنا: الكاتب هو الضاحك، فإنّ جهة الوحدة ما هو موضوعهما، وهو الإنسان، أو موضوعان لمحمول واحد، كقولنا: القطن هو كالثلج، فإنّ جهة الوحدة صفة لهما، أعني البياض.

وقد لا تكون عارضة، وتسمّىٰ وحدة بالعرض، كقولنا: نسبة الملِك إلى المدينة كنسبة الربّان إلى السفينة، وكذا: حال النفس إلى البدن، كحال الملِك إلى البلد، فإنّه ليس ها هنا نسبة واحدة، وحالة واحدة، بل هما نسبتان وحالتان.

والثاني قسمان:

١ ـ موضوع الوحدة إمّا أن يكون نفس مجرّد عدم الانقسام، أو له مفهوم آخر زائد عليها: فإمّا أن يكون قابلاً للقسمة، أو لا، والثاني: إمّا ذو وضع كالنقطة، أو غير ذي وضع، كالعقل والنفس؛ والأوّل: إمّا أن تكون أجزاؤه متساوية، أو لا؛ والأوّل: المقدار، إن قبل القسمة لذاته، وإلّا فالجسم الطبيعي، أو غير متساوية كالأجسام المركّبة.

٢ ـ موضوع الكثرة، وستأتي أقسامه.

---

(١) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: الكثرة.

(٢) «م» و«ع»: ما موضوعاً كالإنسان.

(٣) «م»: وهي موضوعاً أو محمولاً.

د ـ أنّ الواحد بالنوع، كالإنسان، كثير بالشخص، كزيدٍ وعمروٍ، والواحد بالجنس كالحيوان، كثير بالنوع، كالإنسان والفرس: إمّا بالجنس القريب كما قلنا، أو بالمتوسط كالإنسان والشجر، أو بالبعيد، كالإنسان والحجر. ومقوليّته علىٰ هذه الأقسام بالتشكيك.

هـ ـ أسماء الوحدة مختلفة: ففي النوع، تسمّىٰ «مماثلة»، وفي الجنس تسمّىٰ «مجانسة»، وفي الكمّ «مساواة»، وفي الكيف «مشابهة»، وفي المضاف «مناسبة»، وفي الشكل «مشاكلة»، وفي الوضع «موازاة»، وفي الأطراف «مطابقة».

و ـ أقسام الكثرة: كلّ اثنين إمّا أن يتساويا في تمام الماهية، أو يختلفا:

والأوّل: «المثلان»، ويقال: «المتساويان»، كزيدٍ، وعمرو.

والثاني: إمّا أن يمكن اجتماعهما في موضوع[1] واحد، أو لا:

والأوّل: «المتلاقيان»، كالسواد والحركة، فإمّا أن يصدق كلّ واحد منهما علىٰ كلّ ما يصدق عليه الآخر، وهما «المتساويان»، كالإنسان والناطق، أو يصدق أحدهما علىٰ بعض ما يصدق عليه الآخر: فإنْ صدق الآخر علىٰ كلّ أفراده، فالأوّل أخصّ مطلقاً، والثاني أعمّ مطلقاً، كالإنسان والحيوان، وإنْ لم يصدق علىٰ كلّ أفراده، فكلّ منهما أعمّ من وجه وأخصّ من وجه.

والثاني: «المتقابلان»: وهما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد، باعتبار واحد، في زمان واحد:

فإن كانا وجوديين، وأمكن تعقّل أحدهما منفكّاً عن الآخر، فهما «ضدّان» كالسواد والبياض، وإن لم يمكن، فهما «مضافان» كالأُبوّة والبنوّة، وإن كان

---

(١) في «ح»: موضع.

أحدهما وجودياً والآخر عدمياً: فإنْ اعتبر موضوع معيّن لهما، «فعدم وملكة» كالعميٰ والبصر[١]، وإنْ لم يعتبر فهما «نقيضان»، كالإنسان واللا إنسان.

ز ـ أنّ التضادّ نوعان:

حقيقي: وهو كون الشيئين الوجوديّين لا يجتمعان في موضوع واحد، باعتبار واحد، وبينهما غاية البُعد، كما مثّلنا.

ومشهوري: وهو كون الشيئين لا يجتمعان في موضوع واحد، وهذا أعمّ من الأوّل.

والعدم والملكة أيضاً نوعان: حقيقي: وهو عدم شيء عن شيء، ومشهوري: وهو عدم شيء عن شيء من شأنه أن يكون له، بحسب نوعه أو جنسه، والثاني أخصّ، فعدم البصر عن الحائط عدم ملكة على الأوّل، وسلب[٢] على الثاني، فقد تعاكس هو والتضادّ في العموم والخصوص في مشهوريّهما، وحقيقيّيهما.

ح ـ للتضادّ أحكام:

١ ـ أنّ أحد الضدّين بعينه قد يكون لازماً للموضوع، كسواد القار، وقد لا يكون: فإمّا أن يكون أحدهما لا بعينه لازماً للموضوع كالصحّة والمرض للبدن، أو لا يكون: فإمّا أن يخلو عنهما معاً، كالهواء الخالي عن السواد والبياض، أو يتّصف بالوسط كالفاتر.

٢ ـ أنّ الضدّ الحقيقي ليس له ضدّ واحدٌ، لتحقّق شرطه، وهو غاية البعد، وأمّا المشهوري، فيجوز أن يكون للواحد أضداد.

---

(١) «ح»: كالعميٰ والبصر نوعان.

(٢) «ح»: سلبه.

٣ ـ أنّ التضادّ منفيّ عن الأجناس، ومشروط في الأنواع بدخولها تحت جنسٍ واحد أخير، وعلم هذان بالاستقراء. ونقض الأوّل بالخير والشرّ، والثاني بالتهوّر والشجاعة.

وللتناقض أحكام، هي بعلم الميزان أنسب، وكذا للمضاف أحكام تأتي.

ثمّ اعلم أنّه كما لا يجتمع المتقابلان، فكذا المثلان لا يجتمعان، إذ لو اجتمعا لما امتازا، لأنّ امتيازهما: إمّا بالذات، أو باللوازم، أو العوارض، وبطلان الأوّل ظاهر، وكذا الثاني، لوجوب اتّحادهما في اللوازم، وإلّا لم يكونا مثلين، وأمّا الثالث، فهو إنّما يكون بواسطة المحلّ فيتّحدان في العوارض، لأنّ نسبة العوارض إلىٰ كلّ واحد منهما بالسوية، فلا يمتازان أيضاً.

الفصل الثالث
في العلّة والمعلول
وهما من لواحق الماهية

وفيه مسائل:

الأُولىٰ ـ أنّهما من المعلومات الضرورية، لكن يقال تنبيهاً[1]: إذا استتبع شيء شيئاً (آخر)[2]، فالأوّل علّة، والثاني معلول، وبعبارة أُخرىٰ: إذا صدر شيءٌ من شيءٍ إمّا استقلالاً، أو بانضمام، فالثاني علّة، والأوّل معلول.

ثمّ العلّة لا يجوز أن تكون نفس المعلول، لأنّ الشيء لا يتقدّم علىٰ نفسه، وحينئذٍ: إمّا أن تكون داخلة والمعلول معها بالقوّة، وهي «المادية»، أو بالفعل وهي «الصورية»، أو خارجة ومنها الوجود، وهي «الفاعلية»، أو لأجلها الوجود، وهي «الغائية».

الثانية ـ الفاعلية إمّا تامّة أو ناقصة، والتامّة: هي جميع ما يتوقّف عليه التأثير من حصول الشرائط، وارتفاع الموانع، وعند حصول هذه يجب حصول

---

(١) «ح»: فيها.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

المعلول[١]، وإلّا لزم الترجيح بغير مرجّح، أو فرض ما ليس بتامٍّ تامّاً، هذا خلف، وذلك لأنّ حصول المعلول[٢] إنْ لم يتوقّف علىٰ غير ما فرضناه، لزم الأوّل، وإن توقّف لزم الثاني.

وأمّا الناقصة: وهي بعض ما يتوقّف عليه، كواحد من الأربع، فهي لا يجب حصول المعلول بعدها.

الثالثة ـ العلّة قد تكون بسيطة، وقد تكون مركّبة، والثانية يجب[٣] صدور الكثرة عنها، وأمّا الأُولىٰ: فمع تعدّد الآلات والموادّ يجوز صدور الكثرة عنها أيضاً، ومع عدمه قال الحكماء: لا يصدر عنها إلّا واحد، مستدلّين بأنّه لو صدر أكثر، لكان صدوريّة[٤] هذا غير صدورية ذاك، فإنْ دخلا أو أحدهما في ذاتها لزم التركيب، هذا خلف، وإنْ خرجا كانا معلولين، فننقل الكلام، ويتسلسل.

وأُجيب: بأنّ الصدور[٥] اعتباريّ*، لا وجود له خارجاً، فلا يوصف

---

(١) من هنا إلىٰ (إن لم يتوقّف) سقط من «ح».

(٢) «ع»: المعلول عند هذا.

(٣) «ح»: يجوز.

(٤) «ح»: لكان مصدرية هذا غير مصدرية.

(٥) «ع»: المصدرية.

(*) إذا كان المراد اعتبارية مفهوم الصدور كالعلية والمعلولية والتأثير والتأثّر فسلّم لكن، الكلام في حقيقة التأثير الخارجي والرابطة الغيبية القائمة بين العلّة والمعلول، وعدُّها اعتبارية إنكار لتحقّق العلّية في الخارج. فأمّا غيبية الصدور فرجعها إلىٰ وحدة الصادرين في الحقيقة وكون تعدّدهما بالاعتبار وهذا ليس نقضاً للقاعدة المذكورة. وأمّا قبول الأعراض فليس من الصدور في شيء فتفطّن. ولا يخفىٰ عليك الدور الذي تلعبه المصطلحات الخاصة في المنازعات

بالدخول والخروج، وعلىٰ تقدير تسليمه جاز أن يكون صدور ذاك عين صدور هذا، مع المعارضة بالصدور الواحد، وباقتضاء الجسم البسيط عندهم التحيّز وقبول الأعراض الحقيقية.

الرابعة ـ قالوا: الواحد من كلّ وجه لا يجوز أن يكون فاعلاً وقابلاً، لأنّ القبول غير الفعل فمصدر أحدهما غير مصدر الآخر، فيتعدّد، فلا يكون واحداً من كلّ وجه.

أُجيب: بأنّ التعدّد بالاعتبار كافٍ[1]، مع أنّا قد بيّنا أنّ البسيط تتعدّد آثاره.

الخامسة ـ قيل: لا يجوز أن تكون لمعلول بسيط علّة مركّبة، إذ لو كان كذلك لكان إمّا أن يكون كلّ واحد من أجزائها مستقلاً بالتأثير، أو لا، والأوّل محال، وإلّا لاجتمع على الواحد الشخصي علّتان تامّتان، وهو باطل كما يجيء. وكذا الثاني، لأنّه إذا لم يكن كلّ واحد مستقلاً، فإمّا أن يكون البعض مستقلاً[2]، وهو باطل، وإلّا لكان ما عداه حشواً لا حاجة إليه، فلا يستند التأثير إلى الكلّ من حيث هو كلّ، هذا خلف، أو لا يكون شيء من أجزائها مستقلاً، فلا يخلو إمّا أن يكون لكلّ واحد منها تأثير في شيء[3] من ذات المعلول بحيث

ـــــــــــــــ

← العلمية، ولذلك ينبغي قبل مناقشة أيّ طائفة الفحص البالغ عن مصطلحاتهم والحصول علىٰ مراداتهم منها. وبهذا يذوب موضوع كثير من المشاجرات. وسوف نستغني به عن أن نزيد نغمة أُخرىٰ. والله الهادي.

(١) «ع»: جايز.

(٢) «ح»: كلّ واحد مستقلاً وهو باطل.

(٣) «م»: في ذات المعلول.

يحصل من[١] اجتماعها ذلك المعلول بتمامه، أو لا يكون، وعلى الأوّل يكون المعلول مركّباً، والفرض خلافه، وعلى الثاني لا يخلو إمّا أن يلزم بعض أجزاء المعلول عن بعض أجزاء العلّة، ويلزم ما ذكرناه الآن، وإمّا أن لا يلزم المعلول ولا بعضه عن شيء من أجزائها، وحينئذٍ إمّا أن يحصل عند الاجتماع أمر زائد لم يكن عند الانفراد، يكون هو العلّة لوجود ذلك البسيط، وحينئذٍ لا تكون تلك العلّة المركّبة علّة، بل علّة العلّة، والكلام إنّما هو في العلّة القريبة، وأيضاً: ذلك الزائد إمّا عدميّ أو وجوديّ، والأوّل باطل، لأنّ العدميّ لا يستقلّ بالتأثير في الوجود[٢]، والفرض استقلاله، هذا خلف. والثاني إمّا أن يكون بسيطاً، أو مركّباً، وكلاهما يلزم منه التسلسل، أمّا علىٰ تقدير البساطة، فلأنّ الكلام يعود في كيفية صدوره عن ذلك المركّب، وأمّا علىٰ تقدير التركيب فلأنّا نعود بالكلام في كيفية صدور ذلك البسيط عنه، إذْ لا يحصل عند الاجتماع أمر زائد، وحينئذٍ يكون الكلّ غير مؤثر، كما كان كلّ واحد كذلك.

وفيه نظر*:

أمّا تفصيلاً: فلأنّ قوله: إمّا أنْ لا يلزم المعلول... إلىٰ آخره، نختار أنّه لا يلزم المعلول [عن شيء][٣] من أجزاء العلّة، قوله: وحينئذٍ إمّا أن يحصل عند

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: مع.

(٢) «ح»: الوجودي.

(*) ناشيء عن اشتراك المصطلحات كالبسيط والمركّب والعلّة و... فمن ذلك عدّ العشرة معلولة لحصول أجزائها مع أنّ ذاتها عين الوحدات وليست شيئاً صادراً عنها والعدد الخاص ـ علىٰ فرض عدم كونه اعتبارياً ـ عرض يعرض لها لا معلول يحصل منها ويصدر عنها، وإن أُطلق علىٰ مثل ذلك عنوان العلية فهو بمعنىً آخر غير مراد في هذه الأبحاث فتذكّر.

(٣) في الأصل: شيئاً من أجزاء.

الاجتماع ... إلىٰ آخره، نختار أنّه يحصل، ولا نسلّم أنّه هو العلّة ليلزم[١] ما ذكره، لجواز أن يكون شرطاً لتأثير الأجزاء[٢]، فإنّ كلّ واحد له تأثير ناقص بشرط الاجتماع، ولمجموعها تأثير تامّ، لحصول جميع أجزاء العلّة وشروطها، وما لم يبطل ذلك لم يحصل المطلوب، مع أنّه لا سبيل إلىٰ إبطاله، خصوصاً مع وقوعه، فإنّ مجموع أجزاء العشرة علّة تامّة لحصول العشرة، ولكلّ واحدٍ من أجزائها تأثير ناقص عند الاجتماع، وكذا إذا كان مئة ألف رطل تغرق السفينة كان لكلّ واحد من الآلاف تأثير ناقص بشرط الاجتماع، ولمجموعها تأثير تامّ لحصول جميع أجزاء العلّة التامّة.

وأمّا إجمالاً: فلأنّه لو صحّ مدّعاه في الجملة لزم التسلسل، واللازم كالملزوم في البطلان، وبيان الملازمة يتوقّف علىٰ إثبات معلول بسيط حادث، فنقول: الجزء الصوريّ لكلّ مركّب حادث بالضرورة، فإمّا أن يكون بسيطاً، أو مركّباً، فإنْ كان بسيطاً فهو المطلوب، وإن كان مركّباً فلابدّ له من جزءٍ آخر صوريّ، وهكذا، ولا بدّ أن يتناهىٰ إلىٰ جزءٍ صوريّ بسيط حادث[٣]، وإلّا لزم تركّبه من أجزاء غير متناهية، وهو محال. وإذا ثبت جزءٌ صوريٌّ بسيط حادث، قلنا[٤]: يلزم[٥] من بساطته بساطة علّته، ومن حدوثه حدوثها*، ومن بساطة علّته بساطة علّة علّته، وهكذا حتّىٰ يلزم التسلسل.

---

(١) «ح»: لو لزم.

(٢) «م»: لجواز أن يكون شرط التأثير تامّاً لحصول أجزاء العلّة وشرطها وما لم يحصل المطلوب ... الخ.

(٣) أثبتناه من المطبوع.

(٤) «ع»: فإنّه يلزم.

(٥) «م»: قلنا: يلزم من بساطته بساطة علّته وهكذا حتّىٰ يلزم التسلسل.

(*) فيه منع واضح، مع أنّ مثل هذا التسلسل غير واضح الاستحالة عندهم.

وأمّا معارضة: فلأنّه علىٰ تقدير دلالته علىٰ امتناع صدور البسيط عن المركّب، فعندنا ما يدلّ علىٰ جوازه، وهو: أنّه كلّما ثبت حادث بسيط، فلا بدّ من انتهاء علله إلىٰ علّة[1] مركّبة، وإلّا لزم التسلسل المحال، لكن ثبت الملزوم بما تقدّم من الدليل، فيثبت اللازم، وهو المطلوب.

السادسة ـ المعلول الشخصي لا تجتمع عليه علّتان تامّتان، وإلّا لاستغنىٰ بكلّ واحدة عن كلّ واحدة، فيكون مستغنياً ومحتاجاً، عنهما وإليهما معاً، وهو محال.

وبيان ذلك: أنّا إذا فرضنا تحقّق الأُولىٰ مثلاً، وجب صدوره عنها، فيستغني بها عن الثانية، وكذا نقول في الثانية عند تحقّقها، فيكون مستغنياً عن العلّة التامّة ومحتاجاً إليها، هذا خلف.

وأمّا النوعي: فيجوز فيه ذلك، كالحرارة الصادرة عن علل مختلفة.

السابعة ـ لا يجوز تعاكس العلل، ولا ترامیها إلىٰ غير النهاية، والأوّل دور، والثاني تسلسل، وكلٌّ منهما باطل، أمّا الأوّل: فلأنّه يُفضي إلىٰ كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً، وهو محال، وبيان ذلك يظهر من وجوب تقدّم العلّة علىٰ معلولها*، فيكون معدوماً حال فرض وجودها قبله، فلو انعكس لزم تقدّمه، فتكون معدومة حال فرض وجوده، وأمّا الثاني فلوجهين:

١ ـ التطبيق بين جملة من الآن إلى الأزل، وأُخرىٰ من الطوفان إليه، بحيث

---

(١) «ح»: إلىٰ ما علّته مركّبة.

(*) بحسب الرتبة الوجودية لا بحسب الزمان.

يجعل مبدؤهما واحداً، فإنْ تساويا لزم مساواة الزائد للناقص، وإلّا نقصت الناقصة بمقدار متناهٍ، فتتناهى الجملتان، لزيادة التامّة بمقدار متناهٍ.

٢ ـ أنّ المجموع مفتقر، فمؤثّره ليس نفسه ضرورة، ولا جزءه، وإلّا لأثّر في نفسه وعلله، لأنّ المؤثّر في المجموع مؤثّر في كلّ واحد، ولا خارجاً عنه، وإلّا لاجتمع على الواحد الشخصي علّتان تامّتان، هذا خلف.

واشترط الحكماء في بطلانه وجود الأفراد معاً وترتّبها طبعاً ووضعاً، فتسلسل الحركات والنفوس ليس بباطل عندهم، والمتكلّمون لم يشترطوا ذلك، بل كلّ عدد فرض غير متناهٍ باطل عندهم.

الثامنة ـ للمادّة والصورة أحكام تأتي، وأمّا الغاية فلها اعتباران:

١ ـ ماهيّتها: وهي علّة لعلّيّة[1] الفاعلية، فهي متقدّمة حينئذٍ بها، لأنّ الفاعل يفتقر إلىٰ تصوّر جزئي[2]، ثمّ شوقٍ، ثمّ إرادة، فيستلزم تصوّر الغاية فتحمله على الفعل.

٢ ـ وجودها: وهي بهذا متأخّرة، لتأخّره عن فعل الفاعل.

التاسعة ـ كما استند وجود المعلول إلىٰ وجود علّته، فعدمه مستند إلىٰ عدمها، لأنّ عدمه لا يستند إلىٰ ذاته، وإلّا لكان ممتنعاً؛ ولا إلىٰ وجود شيء غير عدم علّته، لأنّ عند وجود علّته يجب وجوده، فتأثير ذلك الشيء في المعدوم[3] إن كان عند

---

(١) «ح»: غاية العلّة الفاعلية.

(٢) في «ح»: جزءٍ، وفي «م»: مشوّش.

(٣) «ح»: في العدم.

وجود علّة الوجود، لزم أن يكون موجوداً بالنظر إلىٰ علّة وجوده، ومعدوماً بالنظر إلىٰ علّة عدمه، هذا خلف؛ ولا ترجيح لأحدهما[1] لأنّا فرضناهما تامّتين.

وإنْ كان عند اختلال بعض شرائط العلّة، أو عدم جزءٍ منها كان المقتضي للعدم هو عدم ذلك الجزء أو الشرط، لا غير.

ولا إلىٰ عدم شيء غير العلّة وأجزائها[2] وشرائطها، لأنّ ما عدا العلّة وأجزائها وشرائطها لا يحتاج إليه المعلول، وما لا يحتاج إليه الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة، فلم يبقَ إلّا عدم علّته، وهو المطلوب.

العاشرة ـ العلّة قد تكون معدّة، وهي: ما تقرّب العلّة المؤثّرة إلىٰ معلولها بَعد بُعْدها عنه، وهي إمّا أنْ تؤدّي إلىٰ مماثلها[3]، كالحركة إلى المنتصف، فإنّها تؤدّي إلى الحركة إلى المنتهىٰ، وليست فاعلة، بل الفاعل غيرها، أو إلىٰ مخالفها كالحركة المعدّة للسخونة، أو مضادّها كالحركة المعدّة للسكون عند الوصول إلى المنتهىٰ.

ثمّ الإعداد، إمّا قريب، كالجنين المعدّ[4] لقبول الصورة الإنسانية، أو بعيد كالنطفة لها، فالمعدّة القريبة حينئذٍ: ما يحصل المعلول عقيبها، والبعيدة: ما ليس كذلك.

---

(١) كذا في الأصل، والظاهر أنّ الصواب: لإحداهما.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

(٣) «ح»: ما يليها.

(٤) «ح»: المستعد.

اللامع الخامس

في تقسيم الممكنات

وفيه فصول[1] :

الفصل الأوّل

في التقسيم علىٰ رأي الحكماء

وتقريره: أنّ الممكن الموجود إمّا أن يكون قائماً بالموضوع، أو لا، والأوّل «العرض»، والمراد بالموضوع: هو المقوّم لما يحلّ فيه، والثاني إمّا أن يكون له دخل في التحيّز، أو لا، والثاني المجرّد، وهو إمّا أن يكون بحيث تتوقّف كمالاته على التعلّق بالمادّيات، أو لا، والأوّل «النفس»، والثاني «العقل».

والأوّل من القسم الثاني إمّا أن يكون محلاً، وهو المتقوّم بما يحلّ فيه، وهو «المادّة» و «الهيولىٰ»، أو حالاً، أعني: المقوّم لما يحلّ فيه، وهو «الصورة»، أو مركّباً منهما وهو «الجسم».

ثمّ العرض إمّا أن يقتضي قسمة أو نسبة، أو لا يقتضي شيئاً منهما، والأوّل إمّا أن يوجد فيه واحدٌ عادٌّ بالفعل، وهو «الكمّ المنفصل» كالعدد، أو بالقوّة، وهو «الكمّ المتّصل»، وهو إمّا غير قارّ بالذات، وهو «الزمان»، أو قارّ الذات، وهو إمّا أن ينقسم في جهة واحدة، وهو «الخطّ»، أو جهتين، وهو «السطح»، أو ثلاث جهات، وهو الجسم التعليمي.

والثاني ـ أيْ ما يقتضي نسبة ـ إمّا أن يكون نسبة التأثير، وهو «الفعل»، أو التأثّر، وهو «الانفعال»، أو لا واحد منهما: فإمّا نسبة المكان، وهو «الأين»،

أو نسبة الزمان، وهو «المتىٰ»، أو نسبةٌ إلى الأُمور الخارجية غيرهما، وهو «الوضع»، أو نسبة التملّك، وهو «المِلْك»، أو نسبة متكرّرة، وهو «الإضافة».

والثالث، قيل: هو الكيف، وفي الحصر نظر، لانتقاضه بالنقطة والحركة والآن.

وهذه التسعة مع الجوهر، يسمّونها بالمقولات العشر الشاملة لأنواع الممكنات، وقد جمعها بعضهم في بيت من الشعر تمثيلاً في المادّة بقوله:

قمر غزير الحسن ألطف مصره لو قام يكشف غمّتي لمّا انثنى[1] *

فهنا مباحث:

المبحث الأوّل
في تتمّة مباحث العرض

وفيه فوائد:

أ ـ الكمّ، قد ذكرنا أنّه قسمان: أحدهما المتّصل غير القارّ، أعني: الزمان، ومرادنا بكونه غير قارّ، أي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود، والحال هنا كذلك، فإنّه لا يكون أحد الزمانين مجتمعاً مع صاحبه، ثمّ الزمان، قيل: هو مقدار الحركة الفلكية العليا، وقيل: مقدار الوجود، وعلىٰ ذلك كلّه أدلّةٌ هي بالمطوّلات أشبه.

والكمّ قد يكون بالذات، كالذي عدّدناه، وقد يكون بالعرض، وهو

---

(١) القمر: للجوهر، والغزير: للكم، والحسن: للكيف، وألطف: للإضافة، ومصره: للأين، وإضافته: إشارة إلىٰ أنّ الأين الحصول في مصر لا نفس المصر. وقام: للوضع، ويكشف: للفعل، وغمّتي: للملك، ولمّا: للمتىٰ، وانثنىٰ: للانفعال. (من تعليقات السيد القاضي الطباطبائي على الكتاب).

(*) التعريفات: ١٥٣، والمقولات للبليدي: ٦٢.

إمّا معروض ذلك، كالجسم الطبيعي، أو عارضٌ له، كالسواد القائم بالجسم والسطح، ويوصف بالزيادة والنقصان، والكثرة والقلّة، ولا يوصف بالشدّة والضعف، وهو ظاهر.

ب ـ كلّ من الأين والمتىٰ قد يكون حقيقياً؛ وهو حصول الشيء في المكان الخاصّ به والزمان الخاصّ به، وغير حقيقي: وهو نسبته إلىٰ مكانٍ عامّ، أو زمان كذلك، كقولنا زيد في الدار، وفي سنة كذا.

ج ـ الوضع يحصل للشيء بحسب نسبة أجزائه إلى الأُمور الخارجة عنه، ككون رأس زيد مثلاً قريباً من السقف، ورجليه قريبتين من الأرض، وبحسب نسبة أجزائه بعضها إلىٰ بعض، ككون رأسه فوق رجليه، وهما تحته، ويقع فيه التضادّ كالقيام والانتكاس، والشدّة والضعف كالانتصاب، فإنّه يكون شديداً وضعيفاً.

د ـ الملك، قيل: هو نسبة التملّك، وقيل: كون الشيء محاطاً لغيره[١]، أو محيطاً بغيره[٢]، ولخفائها اختلفت العبارات في التعبير عنها.

هـ ـ المضاف: فيقال لنفس الإضافة، أعني العارضة للشيء باعتبار قياسه إلىٰ غيره، كالأُبوّة والبنوّة، وهو «الحقيقي». ويقال لمعروض ذلك كالأب والابن وهو «المشهوري».

ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ، أمّا الأوّل فعناه إضافة كلّ منهما إلىٰ صاحبه من حيث إنّه مضافٌ إليه، فإنّه كما أنّ الأب أب للابن[٣]، كذا الابن ابن للأب[٤]،

---

(١) «ع»: بغيره.

(٢) «ح»: لغيره.

(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: أبو الابن.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: ابن الأب.

وقيّدنا بحيثيّة الإضافة، لأنّه لو أُخذ المضاف مجرّداً عن الإضافة لم يجب الانعكاس، فإنّه إذا قيل: الرأس رأس الإنسان لم يصدق التعاكس، بخلاف ما لو قيل: الرأس رأس لذي الرأس[١]، فإنّه يصدق: ذو الرأس بالرأس[٢].

وأمّا الثاني، أعني: التكافؤ في الوجود، علىٰ معنىٰ أنّه يستحيل تقدّم أحدهما على الآخر، بل يجب وجودهما معاً، خارجاً وذهناً، وهذا الحكم ضروريّ، فإنّ العقل يقضي بوجوب المصاحبة بينهما.

و ـ الكيف، رسموه: بأنّه هيئة عارضة للجسم لا تقتضي قسمة ولا نسبة، إقتضاءً أوّلياً، وقسّموه إلىٰ أربعة أقسام:

الأوّل: الكيفيّات المختصّة بالكمّيات، كالاستقامة، والاستدارة، والانحناء، والتقعّر، والتقبيب.

الثاني: الكيفيّات النفسانية، كالعلم والظنّ، والنظر، وأمثالها.

الثالث: الكيفيّات الاستعدادية، كالقوّة واللاقوّة، ونعني بالأوّل استعداد اللاقبول، كالصلابة، وبالثاني استعداد القبول، كاللين.

الرابع: الكيفيّات المحسوسة، وهي إمّا راسخة، أي: مستمرّة ثابتة، وتسمّىٰ: «انفعاليّات»، كحمرة الذهب، أو غير راسخة، وتسمّىٰ: انفعالات، كحمرة الخجل، سمّيت بذلك لانفعال الحواسّ عنها، أو لأنّها تابعة للمزاج فينفعل عنها، وهي تنقسم بانقسام الحواسّ الخمس الظاهرة، إلىٰ: ملموسات كالحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وهي كيفيّات أُوَل، ويتبعها الخفّة والثقل، والصلابة واللين، والخشونة والملوسة، وإلىٰ: مبصرات وهي الألوان والأضواء، ومسموعات وهي الأصوات

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: ذي الرأس.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: ذو رأس.

والحروف، ومذوقات وهي الطعوم، ومشمومات وهي الروائح، ولهذه الأعراض مزيد بسط يأتي في الفصل الثاني.

ثمّ إنّ المتكلّمين أنكروا وجود الأعراض النسبية المذكورة، استسلاماً[١] منهم لنفي الإضافات خارجاً، وإلّا لزم التسلسل، إذْ لابدّ لها حينئذٍ من إضافةٍ إلىٰ محلّها، وينقل الكلام، ويلزم ما قلناه.

المبحث الثاني
في المجرّدات

وهي قسمان:

الأوّل ـ العقول العشرة*، واستدلّوا علىٰ إثباتها بأنّ الصادر الأوّل من الواجب، يجب أن يكون واحداً، لما تقدّم، وحينئذٍ: إمّا أن يكون جسماً، أو مادّة، أو صورة، أو نفساً، أو عرضاً، أو عقلاً، والكلّ باطل إلّا الأخير، أمّا الجسم، فلأنّه مركّب من المادّة والصورة، فهو حينئذٍ متكثّر، وأمّا المادّة، فلأنّ الصادر الأوّل يجب أن يكون فاعلاً لما بعده، ولا شيء من المادّة بفاعل، لأنّها قابلة فلا تكون فاعلة، لأنّ نسبة القبول نسبة الإمكان، ونسبة الفعل نسبة الوجوب، ويستحيل أن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة إمكان ووجوب، وأمّا الصورة، فلأنّها مفتقرة في فاعليّتها وتأثيرها إلى المادّة، لأنّها إنّما تؤثّر إذا كانت متشخّصة، وإنّما تكون كذلك

---

(١) «م»: استسلافاً.

(*) هذه فرضية افترضها المشّاؤون لكيفية صدور الكثرة، ومبناها القول بالأفلاك التسعة والنفوس المتعلّقة بها، فافترضوا عقولاً تسعة لتصحيح صدور الأفلاك بنفسها وعقلاً عاشراً لصدور عالم العناصر. وقد انهار المبنىٰ والبناء بإبطال الأفلاك البطليموسية.

بالمادّة، فلو كانت هي الصادر الأوّل، لكانت واحدة مستغنية عن المادّة، وهو باطل، وأمّا النفس فلأنّها إنّما تعقل[1] بواسطة البدن فلو كانت هي الصادر لوجب كونها علّة لما بعدها، فتكون مستغنية عن البدن فتكون عقلاً لا نفساً، وهو باطل، وأمّا العرض، فلأنّه محتاج في وجوده إلى الجوهر، فلو كان هو الصادر الأوّل مع وجوب كونه علّة لما بعده، لكان السابق مشروطاً باللاحق، وهو باطل أيضاً، فلم يبقَ إلّا الأخير.

وقد عرفت ضعف ما بُنيت عليه هذه الحجّة.

ثمّ إنّ هؤلاء قالوا: إنّ الصادر الأوّل عقلٌ، فيه تكثّر باعتبار وجوده وإمكانه الذاتيّ، ووجوبه الغيريّ، فتصدر الكثرة عنه حينئذٍ لذلك، فيصدر عنه عقل آخر، ونفس، وفلك، ويصدر عن العقل الثاني عقل آخر ونفس وفلك كذلك، فأثبتوا عقولاً عشرة سمّوا آخرها «العقل الفعّال».

الثاني ـ النفوس الناطقة، واستدلّوا على مغايرتها للأبدان أوّلاً وعلى تجرّدها ثانياً.

أمّا الأوّل، فلوجوه:

١ ـ إنّ الواحد قد يغفل عن بدنه وأعضائه وأجزائه الظاهرة، ولا يغفل عن ذاته، فلا تكون ذاته هي البدن.

٢ ـ إنّ البدن جسم، فهو مشارك لغيره من الأجسام في الجسمية، ومخالف له بنفسه الناطقة، وما به المشاركة غير ما به المخالفة.

٣ ـ إنّ البدن يتبدّل، ولا شيء من النفس يتبدّل، فلا يكون هو هي، أمّا الأُولى فلأنّ الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات البدنية، فالبدن دائماً في التحلّل والاستخلاف، وأمّا الثانية فظاهرة.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: تفعل.

وأمّا الثاني، فتقريره بوجوه:

١ ـ إنّ هنا معلوماً غير منقسم، كالواجب والنقطة والوحدة.

٢ ـ إنّ العلم بذلك غير منقسم، وإلّا لكان كلّ واحد من أجزائه إمّا أن لا يكون علماً، وهو باطل، لأنّ عند الاجتماع إنْ لم يحصل أمر زائد لم يكن ما فرضناه علماً، هذا خلف، وإن حصل فذلك الزائد إمّا أن يكون منقسماً فيعود الكلام، أو غير منقسم، وهو المطلوب، أو يكون كلّ واحد من أجزائه علماً تامّاً[١]، فإمّا بكلّ المعلوم، فيتساوى الجزء والكلّ، أو ببعضه، فينقسم، والفرض خلافه.

٣ ـ إنّ محلّ العلم غير منقسم، وإلّا لانقسم العلم، لأنّه إن لم يحلّ في شيءٍ من أجزائه، لم يكن حالاً فيه، والفرض أنّه كذلك، وإن حلّ: فإمّا في جزء غير منقسم، وهو المطلوب، أو جزءٍ منقسم، فإمّا أن يكون الحال في أحد الجزئين عين الحال في الآخر، وهو محال بالضرورة، أو غيره فينقسم.

٤ ـ إنّ كلّ جسمٍ وجسمانيّ منقسم، بناءً على نفي الجوهر الفرد، وحينئذٍ نقول: النفس عالمة بما لا ينقسم، فتكون غير منقسمة، فلا تكون جسماً ولا جسمانياً، وهو المطلوب.

وفي هذا نظر: لأنّا لا نسلّم أنّه يلزم من مساواة الجزء للكلّ في التعلّق المساواة في الحقيقة المدّعىٰ بطلانها ضرورة*.

وفي هذا البحث فوائد:

الأُولىٰ ـ قال أكثرهم[٢]: إنّ النفوس الناطقة واحدة بالنوع، لأنّها يشملها حدّ

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(*) ويطلب حلّ الشبهة من محالّه كالإشارات والأسفار وغيرها.

(٢) وهو مذهب أرسطا طاليس. راجع كشف المراد: ١٨٧.

واحد، ولا شيء من المختلفات كذلك، أمّا الأوّل: فلأنّهم عرّفوها بأنّها: «كمالٌ أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة» وهذا المعنىٰ حاصل في جميع أفرادها، وأمّا الثاني فظاهر، وفي هذا نظر.

وقال بعضهم[١]: باختلافها لاختلاف عوارضها من الذكاء والبلادة[٢] والعفّة والفجور وغيرها، وليس ذلك مستنداً إلى المزاج، لأنّه قد يكون واحداً والعوارض مختلفة، فإنّ بارد المزاج قد يكون ذكيّاً في الغاية، وكذا حارّ المزاج قد يكون في غاية البلادة، ولا إلىٰ سبب خارجيّ، لأنّه قد يقتضي خُلُقاً، والحاصل غيره.

وأجاب الأوّلون: بأنّ هذه أعراض مفارقة غير لازمة، فاختلافها لا يقتضي اختلاف معروضاتها.

الثانية ـ مذهب محقّقهم أرسطو[٣] أنّ النفوس حادثة، وقال أفلاطون بقدمها.

احتجّ الأوّل: بأنّها لو كانت أزلية لكانت: إمّا واحدة أو كثيرة، فإنْ كان الأوّل: فإمّا أنْ تبقَ كذلك مهما[٤] لا يزال، وهو باطل، وإلّا لكانت نفس زيد هي نفس عمرو، فما علمه أحدهما يعلمه الآخر، هذا خلف، أو لا تبقَ كذلك فيلزم انقسامها، ولا شيء من المجرّد بمنقسم.

وإن كان الثاني، فباطل أيضاً، لأنّ التكثّر حينئذٍ ليس للذات، لما ثبت من وحدتها بالنوع، ولا للّوازم كذلك أيضاً[٥]، ولا للعوارض، لأنّ ذلك إنّما يكون عند تغاير الموادّ، ولأنّ نسبة العارض إلى المثلين واحدة، لكنّ مادّة

---

(١) وهم جماعة من القدماء. راجع كشف المراد: ١٨٧.

(٢) «ع» و«م»: البلاهة.

(٣) «ح»: مذهب محقّقيهم كأرسطو. وراجع كشف المراد: ١٨٩.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فيا.

(٥) أثبتناه من المطبوع.

النفس البدن، لاستحالة الانطباع عليها، وقبل البدن لا مادّة، وإلّا لزم التناسخ، وهو محال.

وأمّا الثاني: فلم أظفر له بدليل خاصّ، غير الأدلّة العامّة لهم على قدم العالم، وذكر بعض من تابعه في مقالته من المتأخّرين دليلاً تقريره:

لو كانت حادثة لكانت علّتها التامّة إمّا موجودة قبل حدوثها وهو محال، لاستحالة تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، أو لا يكون كذلك، وهو يقتضي أن تكون علّتها مركّبة، إذ لو كانت بسيطة لكانت لها علّة حادثة وبسيطة، لاستحالة صدور الحادث عن القديم، والبسيط عن المركّب، ويكون الكلام في علّتها كالكلام فيها، وهلمّ جرّاً، وإذا كانت علّتها مركّبة، وكلّما كانت علّته مركّبة فهو مركّب، فتكون النفس مركّبة، وقد برهن على أنّها بسيطة، هذا خلف.

وأُجيب: باختيار أنّ علّتها ليست أزلية، قوله: ذلك يقتضي أن تكون علّتها مركّبة ـ قلنا: نعم ونلتزم به، قوله: وكلّما كانت علّته مركّبة فهو مركّب ـ قلنا: ممنوع، وقد تقدّم بيانه.

الثالثة ـ قالوا: إنّها ليست حالّة في البدن، ولا مجاورة له، لما ثبت من تجرّدها لكنّها متعلّقة به تعلّق العاشق بالمعشوق.

وسبب تعلّقها توقّف كمالاتها ولذّاتها الحسّيّيْن والعقليّيْن عليه، لأنّها في مبدأ الفطرة خالية من جميع العلوم والإدراكات، وبواسطة الإدراكات الجزئية يحصل لها استعداد البديهيات، إذ الحواس مبادي اقتناص العلم بمشاركات ومباينات، فمن فَقَدَ حسّاً، فَقَدْ فَقَدَ علماً، ثمّ البديهيات تحصل النظريات بواسطتها، فتتعلّق أوّلاً بالروح المنبعث عن القلب المتكوّن من ألطف أجزاء الأغذية، فتفيض عليه من

النفس الناطقة قوىً تسري بسريانه إلىٰ أجزاء البدن وأعماقه، فتسري[1] في كلّ عضوٍ قوىً تليق به، ويكمل بها نفعه بإذن الحكيم العليم.

وتلك القوىٰ تنقسم إلىٰ: مدركة، ومحرّكة:

أمّا المدركة: فإمّا ظاهرة، وهي خمس، وسيجيء بيانها، أو باطنة، وهي خمس أيضاً:

أ ـ الحسّ المشترك: وهي قوّة يدرك بها صور المحسوسات بالحواسّ الخمس، فإنّا نحكم علىٰ هذا بأنّه أبيض، طيّب الرائحة، حلو، والحكم بدون استحضار المحكوم عليه وبه محال، فلا بدّ من مدركٍ لهما معاً، ويسمّىٰ أيضاً: «بنطاسيا»، ومحلّها مقدّم البطن الأوّل من الدماغ.

ب ـ الخيال: وهي قوّة تحفظ تلك الصور، فإنّ الإدراك غير الحفظ، ومحلّه مؤخّر هذا البطن.

ج ـ الوهم: وهي قوّة تدرك المعاني الجزئية المتعلّقة بالمحسوسات، كصداقة زيد، وعداوة عمرو، ومحلّها مقدّم البطن الأخير[2].

د ـ الحافظة: وهي قوّة تحفظ ما يدركها الوهم، ومحلّها مؤخّر هذا البطن.

هـ ـ المتصرّفة: التي تحلّل وتركّب الصور والمعاني بعضها مع بعض، فإنْ استعملها العقل سمّيت «مفكّرة»، وإنْ استعملها الوهم سمّيت «متخيّلة»، ومحلّها مقدّم البطن الأوسط من الدماغ، فتكون متوسّطة بين الصور والمعاني.

ويدلّ علىٰ اختصاص هذه القوىٰ بهذه المواضع أنّه إذا عرض آفةٌ بعضوٍ من الأعضاء المذكورة اختلّ فعل تلك القوّة المختصّة به.

---

(١) «ع»: فتصير.

(٢) في المطبوع: الآخر.

وأمّا المحرّكة : فإمّا اختيارية، أو طبيعية :

والأُولىٰ : إمّا باعثة تحثّ علىٰ جلب النفع، وهي «الشهوانية»، أو علىٰ دفع الضرر، وهي «الغضبية»، وإمّا فاعلة، وتسمّىٰ «محرّكة» تحرّك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب لتنبسط نحو المطلوب، وإرخائها لتنقبض عن المنافي، وهي المبدأ القريب للحركة.

والثانية : إمّا حافظة للشخص، وهي قسمان : «غاذية»، تحيل الغذاء إلىٰ مشابهة المغتذي، لتخلّف[1] بدل ما يتحلّل منه، و «نامية» تزيد في أقطار البدن، علىٰ تناسب طبيعي، إلىٰ غاية النشو[2]، وإمّا حافظة للنوع، وهي قسمان أيضاً عندهم : «مولّدة» : تفصل جزءاً من الغذاء بعد الهضم، لتصير مادّة شخص آخر، و «مصوّرة» : تحيل تلك المادّة في الرحم، وتفيدها[3] الصور والقوىٰ، بناءً منهم علىٰ نفي فعل القادر المختار.

والحقّ : أنّ المصوّرة باطلة، لاستحالة صدور أفعال محكمة مركّبة، عن قوّةٍ بسيطةٍ ليس لها شعور.

قالوا : وهذه القوىٰ تخدمها قوىً أربع أُخر :

١ ـ الجاذبة : تجذب المحتاج إليه.

٢ ـ الهاضمة : وهي التي تصيّر الغذاء إلىٰ ما يصلح أن يكون جزءاً من المغتذي، ومراتبها[4] أربع :

---

(١) «ع» : ليختلف.

(٢) «ح» : النموّ.

(٣) «ح» : وتعيدها.

(٤) «ح» : لوازمها.

الأُولىٰ : عند المضغ لإنضاج الدماميل، كالحنطة الممضوغة.

والثانية : في المعدة، وهي التي[1] تصيّر الغذاء كماء الكشك الثخين، وتسمّىٰ : «كيلوسا».

والثالثة : في الكبد، وهي التي[2] تصيّر الكيلوس أخلاطاً، وهي : الدم، والصفراء، والسوداء، والبلغم.

والرابعة : في الأعضاء، بحيث يصير مزاج الغذاء شبيهاً بالعضو المغتذي.

٣ ـ الماسكة : تمسك المجذوب بقدر ما تفعل فيه الهاضمة.

٤ ـ الدافعة : تدفع الفضل الزائد عن الحاجة، والمهيّأ لعضوٍ آخر إليه.

الرابعة[3] ـ قالوا : لا تجتمع في[4] بدنٍ نفسان، وهو ضروري، فإنّ كلّ أحدٍ يجد نفسه واحدة، وكذا لا يكون لنفسٍ بدنان، وإلّا لكان معلوم أحدهما معلوم الآخر، وهو باطل، ولا يصير مبدأ صورة لبدنٍ آخر، أعني : التناسخ، لما تبيّن من حدوثها، وعلّة حدوثها قديمة، فلا بدّ من حدوث[5] استعدادٍ وقت حدوثها، ليتخصّص ذلك الوقت بوجودها، وذلك باعتبار القابل، فإذا حدث وتمّ استحقّ فيضان نفسٍ عن المبادي الفاعلة، فلو انتقلت[6] إليه نفس أُخرىٰ مستنسخة، لزم اجتماع نفسين علىٰ بدن واحد، وهو باطل لما قلناه.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : أنْ.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : أنْ.

(٣) أي الفائدة الرابعة.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : علىٰ.

(٥) «م» و «ح» : من استعداد.

(٦) «ح» : انقلبت.

الخامسة ـ قالوا: لا يجوز عليها الفناء بموت البدن، لأنّها ليست مادّية، وكلّ ما يقبل الفناء مادّي، فالنفس لا تقبل الفناء. أمّا الصغرىٰ فقد تقدّمت، وأمّا الكبرىٰ: فلأنّ إمكان عدمها يحتاج إلىٰ محلّ مغايرٍ لها، لأنّ القابل يجب وجوده مع المقبول، ولا يمكن وجود النفس مع العدم، فذلك المحلّ هو المادّة، فتكون النفس مادّية، هذا خلف. قالوا: وجاء ذلك أيضاً في النصوص الإلهية، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَلا تَحْسَبَنَّ الذينَ قُتِلوا في سَبيلِ اللّهِ أمْواتاً بَلْ أحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقونَ ﴾[1] وغير ذلك.

المبحث الثالث
في المادّة والصورة علىٰ وجهٍ مختصر[2]

قالوا: يدلّ علىٰ تركّب الجسم من المادّة والصورة أنّه متّصل في نفسه، وقابل للانفصال، ويستحيل أن يكون القابل هو الاتّصال نفسه، لأنّ الشيء لا يقبل عدمه، فلابدّ للاتّصال من محلٍّ يقبل الاتّصال والانفصال، وذلك هو الهيولىٰ، والاتّصال هو الصورة.

قالوا: والصورة لا تنفكّ عن المادّة، لأنّه علىٰ تقدير انفكاكها لابدّ لها من التناهي والتشكّل، لما يأتي من تناهي الامتدادات الجسمية، وكلّ متناهٍ متشكّل، فالموجب لهما حينئذٍ ليس هو الجسمية العامّة، ولا شيء من لوازمها، وإلّا لساوىٰ[3] الجزء الكلّ فيهما، لاشتراكهما في الصور الجسمية الموجبة لذلك فرضاً، ولا الفاعل، وإلّا لاستقلّت الصورة بالانفعال، أي قبول التناهي والتشكّل، إذْ لا يمكن حصولهما إلّا بعد كونها مباينةً للانفعال، ويكون فيها قوّة الفصل والوصل، وقد تقدّم بطلانه.

---

(١) آل عمران: ١٦٩.

(٢) في المطبوع: مختصّ.

(٣) في المطبوع: ولا تساوي الجزء.

وإذا بطلت هذه الأقسام الثلاثة، بقي أن يكون الموجب أمراً آخر هو الحامل لما فيه الصفات، قالوا: ولابدّ من صورةٍ أُخرىٰ نوعيّة، وإلّا لما اختلفت الأجسام في الهيئات[1]، والأمكنة، والكيفيات، والأوضاع الطبيعية، والتشكّل، والتفكّك بسهولة، وعدمها.

وهذا الكلام كلّه، بناءً منهم علىٰ نفي الجوهر الفرد، وعدم استناد الآثار إلى الفاعل المختار، وسيأتيك إن شاء اللّه بيان ذلك، مع أنّ كلامهم ترد عليه إيرادات هي بالمطوّلات أشبه.

المبحث الرابع
في الجسم وأقسامه

قالوا: الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة علىٰ زوايا قوائم، وهو المعبّر عنه عندهم بالجسم الطبيعي، وهو قسمان: فلكي، وعنصري، أمّا الأوّل فالكلّي منه تسعة:

أ ـ الفلك الأطلس ـ ويقال أيضاً: الجسم المحيط، والفلك الأعظم ـ: وهو خالٍ عن الكواكب، ومحدّد الجهات، وليس وراءه خلاءٌ ولا ملاءٌ، وهو صاحب الحركة اليومية من المشرق إلى المغرب.

ب ـ فلك الكواكب الثابتة ـ أعني ما عدا السبعة ـ ويسمّىٰ: صاحب الحركة البطيّة، فعند بعضهم يتحرّك في كلّ ثلاثين ألف سنة دورة، وعند بعضهم: في أربعة وعشرين ألف سنة، والمرصود من كواكبه ألف ونيف وعشرون.

---

(١) «ح»: الجهات.

ج ـ فلك زحل.

د ـ فلك المشتري.

هـ ـ فلك المرّيخ.

و ـ فلك الشمس.

ز ـ فلك الزهرة.

ح ـ فلك عطارد.

ط ـ فلك القمر.

وهذه التسعة متوافقة المراكز، وموافقة للأرض في مركزها.

ثمّ إنّهم رأوا اختلاف حركات الكواكب السبعة المذكورة في الطول والعرض والاستقامة، والسرعة والبطء، والبعد والقرب، فأثبتوا لكلّ كوكب فلكاً آخر، ممثّلاً بفلك البروج، مركزه مركز العالم، يماسّ بمحدّبه معقّر ما فوقه، وبمعقّره محدّب ما تحته، إلّا القمر، فإنّ ممثّله محيط بفلك يسمّىٰ «المائل».

وأثبتوا أيضاً فلكاً آخر، خارج المركز عن مركز الأرض، ينفصل عن الممثّل والمائل، يماسّ محدّبيهما أو مقعّريهما علىٰ نقطتين، يسمّىٰ الأبعد عن مركز الأرض «أوجاً» والأقرب «حضيضاً».

ثمّ أثبتوا فلكاً آخر يسمّىٰ «فلك التدوير»، غير محيط بالأرض، بل هو في ثخن الخارج المركز للخمسة المتحيّرة، أعني ما عدا الشمس والقمر، والمراد بالمتحيّرة: ما له رجوع واستقامة، وأثبتوا لعطارد فلكين خارجي المركز، أحدهما «المدير»، والآخر «الحامل»، والمجموع مع الفلكين العظيمين أربعةٌ وعشرون، واستدلّوا علىٰ ذلك بالأرصاد.

قالوا: وجميع هذه الأفلاك بما فيها أُمور بسيطةٌ شفّافة خالية عن الكيفيّات

الفعليّة كالحرارة والبرودة وما ينسب إليها، والانفعالية كالرطوبة واليبوسة وما ينسب إليها، وليست ثقيلة، ولا خفيفة، ولا لها حركة مستقيمة، بل حركاتها كلّها مستديرة صادرة عن إرادة قائمة بنفس مجرّدة متعلّقة بذلك الفلك.

قالوا: والكواكب كلّها أجسام بسيطة مركوزة في الفلك، مضيئة، إلّا القمر، فإنّه يستفيد الضوء من الشمس، يشهد لذلك تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبُعده عنها، ومن قال أنّه كرةٌ يضيء أحد وجهيها، ويظلم الآخر، وتتحرّك علىٰ مركزها حركة تساوي حركة الفلك كذّبه الخسوف.

هذه حكاية ما قالوه، ولهم علىٰ ذلك استدلالات، هي بمظانّها أنسب.

وأمّا الثاني: فهو إمّا بسائط، أو مركّبات، فالبسائط أربعة: النار، والهواء، والماء، والأرض، وكلّ واحد منها محيط بالآخر، فالنار تحت فلك القمر، والهواء تحتها، والماء تحته، والأرض وسط، وهي مركز العالم، فالنار: خفيف مطلق حارّ يابس شفّاف متحرّك، بتبعية[1] فلك القمر، وهي طبقة واحدة ولها قوّة علىٰ إحالة المركّب إليها، والهواء: خفيف مضاف حارّ رطب شفّاف، له طبقات أربع: الأُولىٰ: ملاصقة للأرض[2]، الثانية: الطبقة الباردة بسبب ما يخالطها من الأبخرة، والثالثة: الطبقة الصرفة، والرابعة: الملاصقة للنار وتمتزج بشيء منها، والماء: ثقيلٌ مضافٌ باردٌ رطب شفّاف، محيط بثلاثة أرباع الأرض له طبقة واحدة، والأرض: ثقيل مطلق بارد يابس ساكن في الوسط شفّاف، لها ثلاث طبقات: طبقة منكشفة، وطبقة هي المركز، وطبقة يحيط بها البحر.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: يتبعه.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: الأرض.

وهذه الأربعة كلّها كائنةٌ وفاسدة، والمركّبات تخلق من امتزاج هذه الأربعة بأمزجة مختلفة، لخلق متخالفة وهي ثلاث: المعادن، والحيوان، والنبات. والمزاج: كيفية متوسطة حاصلة من تفاعل البسائط بعضها مع بعض، بأنْ تتصغّر[1] أجزاؤها فتختلط بحيث تكسر سورة[2] كلّ واحدٍ منها سورة الآخر[3]، حتّىٰ تحصل كيفيّة متوسطة.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: تتصعد.
(٢) قال ابن الأعرابي: سورة كلّ شيء حدّه. راجع لسان العرب مادّة: (سور).
(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: كلّ صورة منها صورة الأُخرىٰ.

الفصل الثاني

في التقسيم علىٰ رأي المتكلّمين

قالوا: الممكن الموجود إمّا أن يكون متحيّزاً، أو حالاً في المتحيّز، والثاني هو العرض، والأوّل: إمّا أن يكون غير منقسم أصلاً كسائر الفروض، وهو الجوهر الفرد، أو منقسماً: إمّا في جهة واحدة وهو الخطّ، أو جهتين وهو السطح، أو ثلاث جهات وهو الجسم.

وأحال[1] أكثرهم وجود ممكن غير متحيّزٍ ولا حالٍّ فيه، وإلّا لشارك الربّ في أخصّ صفاته، فلا بدّ من مايز فيقع التركيب في الواجب، وهو محال.

وأُجيب: بأنّه اشتراك في السلب، فلا يوجب تركيباً.

وهنا مباحث:

المبحث الأوّل

في الجوهر الفرد

نفاه الحكماء محتجّين بأنّه لو وُجد متوسّطاً بين جوهرين* لاقىٰ كلّاً منهما بما لا يلاقي به الآخر، فينقسم، وإلّا لزم التداخل.

---

(١) «ع» و«م»: واستحال.

(*) أي الجوهر الفرد حال كونه متوسّطاً بين جوهرين.

وبأنّ الخطّ المركّب من ثلاثة أجزاء، لو فرض علىٰ طرفيه جزءان، ثمّ تحرّكا معاً على السواء في السرعة والبطء والابتداء، فلا بدّ من تلاقيهما، وإنّما يُمكن بأنْ يكون نصف كلّ واحد منهما علىٰ نصف الطرف، والنصف الآخر على النصف المتوسّط، فينقسم[1] الخمسة.

وبأنّ المتحرّك على الاستدارة كالرحىٰ[2] مثلاً، باقٍ علىٰ وضعه[3] ونسبة أجزائه، ومع القول بالجزء يلزم تفكّكه، لأنّ الجزء القريب من النقطة[4]، لو تحرّك جزءاً، فإنْ تحرّك البعيد عن القطب جزءاً تساوى المداران، وهو باطل ضرورة، وإن تحرّك أقلّ، لزم الانقسام، وإنْ لم يتحرّك لزم [التفكّك][5]، وهو باطل حسّاً.

وأثبته المتكلّمون محتجّين: بأنّ الكرة والسطح الحقيقيّين ثابتان، فإذا فرض حركتها عليه، كان موضع الملاقاة في كلّ آنٍ غير منقسم، إذْ لو انقسم لأمكن إخراج خطّين من مركزها إلىٰ طرفيه، وإيقاع عمود على الوسط، فيوتران[6] قائمتين، ويوتر[7] العمود حادّتين، وبرهن أُقليدُس علىٰ أنّ وتر القائمة أعظم، فلا تتساوى الخطوط الخارجة، فلا تكون الكرة حقيقية، بل مضلّعة، هذا خلف.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فيقسّم.

(٢) «ح»: كالفرجار.

(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: وصفه.

(٤) «ح»: المنطقة.

(٥) في الأصل: التفكيك.

(٦) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فيؤثران.

(٧) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: يؤثر.

وبأنّا إذا حرّكنا خطّاً قائماً علىٰ مثله حتىّٰ أنهاه، كان ما لا ينقسم ملاقياً في كلِّ آنٍ لمثله، فيتركّب المتحرّك عليه من النقط، وهو المطلوب.

وبأنّ النقطة موجودة، وهي ذات وضع اتّفاقاً، وغير منقسمة اتّفاقاً أيضاً، فإنْ كانت جوهراً فالمطلوب، وإنْ كانت عرضاً: فمحلّه إن انقسم، كان الحال منقسماً، وإلّا لم يكن حالاً فيه كلّه، والفرض خلافه، وإنْ لم ينقسم ثبت المطلوب.

وأجابوا عن أُولى[1] الحكماء: بأنّ الملاقاة ليست ببعض الأجزاء، ولا بجميعها، بل بأعراض حالّة فيها، كما هو عندكم في الأجسام المتلاقية بالسطوح، مع أنّه منقوض بملاقاة النقطة لمحيط الدائرة، فإنّه لا يستلزم تكثّرها وانقسامها.

وعن الثانية: بالمنع من حركتها، لأنّ الحركة تتوقّف على المكان[2]، والجزء الواحد لا يصحّ أن يكون مكاناً لها.

وعن الثالثة: بالتزام [التفكك][3] والاستبعاد لا يلتفت إليه.

وفي هذه الأجوبة نظر، والمقام مقام تردّد.

المبحث الثاني
في الجسم

وهو مركّب عندهم من الجواهر الأفراد، واختلف في أقلّ ما يتركّب منه، فعند المحقّقين من ثمانية جواهر، إذْ من اثنين يحصل خطّ، ومن خطّين سطح، ومن

(١) أي الجواب عن الصورة الأُولىٰ.
(٢) «م»: على المكان والحيّز، والواحد لا يصحّ.
(٣) «في الأصل»: التفكيك.

سطحين جسم، وقيل: من ستّة، وقيل: من أربعة، وعند الأشعري: كلّ مؤلّف جسم، وقال النظّام[1]: هو مركّب من أجزاء غير متناهية، ويبطله تناهي مقداره، ولزوم عدم قطع المسافة المتناهية في زمان متناهٍ، واعتذاره عن الأوّل بالتداخل وعن الثاني بالطفرة شنيع باطل ضرورة[2].

وهنا فوائد:

الأُولىٰ: أنّ كلّ جسم لابدّ له من مكان ضرورة، وهو عندهم فراغ يشغله الجسم بالحصول فيه، وقال أرسطو من الحكماء: بأنّه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للظاهر من المحويّ، وقال أفلاطون: إنّه البعد المجرّد عن المادّة يحلّ فيه الجسم، ويلاقيه بجملته ويتّحد به، واختاره المحقّق[3]، فإنّ الأمارات الشهيرة دالّة عليه.

وأبطل السطح بالحجر الواقف في الماء، والطير الواقف في الهواء، فإنّ السطوح متواردة عليها، وهما ساكنان، ومع القول بالسطح هما متحرّكان، هذا مع أنّ العقلاء حكموا بأنّ كلّ جسم لابدّ له من مكان، ولا يتمّ ذلك على السطح، وإلّا لزم عدم تناهي الأجسام، وهو باطل.

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري (م: ٢٣١ هـ) ابن أُخت أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة، وأمّا شهرته بالنظام فأشياعه يقولون: إنّها من إجادته نظم الكلام، وخصومه يقولون: إنّه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. وكان صاحب المعرفة بالكلام وأحد رؤساء المعتزلة وأُستاذ الجاحظ المشهور وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سمّيت «النظامية» نسبة إليه. وذكروا أنّ له كتباً كثيرة في الفلسفة والاعتزال.

(الأعلام للزركلي ١: ٤٣).

(٢) راجع المباحث المشرقية ٢: ٨ـ ٩.

(٣) كشف المراد: ١٥٢.

الثانية : أكثر المتكلّمين علىٰ ثبوت الخلأ بين الأجسام، وإلّا لزم التداخل لو انتقل جسم من مكانه إلىٰ مكان آخر مشغول، إنْ بقي الشاغل كما هو في المنتقل إليه، والدور إنْ انتقل إلىٰ مكان المنتقل، وحركة العالم جملة بحركة البقّة إنْ انتقل إلىٰ ثالث، وهكذا، والثلاثة باطلة ضرورة.

وقال الحكماء بالملأ، معتذرين عن الأوّل بالتخلخل والتكاثف الحقيقيّين، بناءً منهم على القول بالمادّة.

الثالثة : الأجسام متناهية، وبرهان التطبيق دالّ علىٰ ذلك، فإنّ الأبعاد لو لم تتناه، لأمكننا فرض خطّين متّحدي المبدأ، وقطعنا من أحدهما قطعة، ثمّ طبّقنا أحدهما على الآخر، فإنْ استمرّا كذلك، كان الزائد مثل الناقص، وإنْ انقطع الناقص، فالزائد كذلك، لكونه حينئذٍ زائداً بالمقدار المقطوع، وهو متناهٍ، فيتناهى الخطّان، وهو المطلوب.

الرابعة : الأجسام متماثلة، لدخولها تحت حدٍّ واحد، كما تقدّم، واجتماع المختلفات في حدٍّ باطل، وخالف النظّام، لاختلافها في الخواصّ والطبائع، وهو ضعيف، إذ اختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها.

الخامسة : أنّها باقية ضرورة، وقال النظّام[١] بعدم بقائها، واعتذر له الخوارزميّون[٢] بأنّه أراد افتقارها إلى الفاعل حال البقاء، فتوهّم الناقل خلافه.

---

(١) كشف المراد : ١٦٩.

(٢) لم نعثر على فرقة تحت هذا العنوان حسب تتبّعنا في المصادر من الملل والنحل وغيره، ولعلّهم أتباع الخوارزمي الذي يأتي توضيحه في الصفحة ٢٠٩.

السادسة : الأكثرون علىٰ جواز خلوّها من الكيفيّات المذوقة والمشمومة[١] والمرئية، إذ[٢] الهواء كذلك في الواقع.

السابعة : أكثر المتكلّمين علىٰ أنّها مرئيّة بالذات، وقال الحكماء بعدمه، وإلّا لرئي الهواء، نعم هي مرئيّة بشرط وقوع الضوء واللون عليها، وهو حقّ.

المبحث الثالث
في العرض

وهو ينقسم إلىٰ مختصٍّ بالأحياء، وغير مختصٍّ بهم، والأوّل أقسام :

أ ـ الحياة : وهي صفة تقتضي لموضوعها إمكان الاتّصاف بالقدرة والعلم، إذ لولاها لما كان المحلّ أولىٰ بذلك من الجماد المشارك له في الجسمية والتركيب، وقيل : هي عبارة عن الحسّ والحركة، وقيل : اعتدال المزاج، ونقض الأوّل بالعضو المفلوج فإنّه حيّ ليس بحسّاس، والثاني بأنّه شرط فيها، وحينئذٍ لابدّ لها من البِنية، لاستحالة حصوله[٣] في غير البنية، وتفتقر إلى الروح، وهي أجسام لطيفة متكوّنة من بخارية الأخلاط، سارية في العروق، تنبعث من[٤] القلب.

والموت : عدم الحياة عن محلّ اتّصف بها، فهو عدم ملكة، وقيل :

---

(١) « م » : الملموسة.

(٢) « م » : والهواء كذلك في الواقع.

(٣) « ح » : حصولها.

(٤) في المطبوع : عن.

وجوديٌّ، فيكون ضدّاً، ودليله : «خلق الموت»*، وهو ضعيف، إذْ الخلق تقدير.

ب ـ القدرة : وهي صفة تقتضي التأثير وفق الإرادة، فتخرج الطبيعة، ولها أحكام :

١ ـ أنّ الفعل مع انضمام الداعية إليها واجب، وبدونه ممكن، ولا ينافي الأوّل الاختيار، إذْ هو معتبر بالنسبة إلى القدرة فقط.

٢ ـ أنّها متقدّمة على الفعل، وهو ظاهر ضرورة، ولأنّ الكافر مكلّف بالإيمان حال كفره، ولولاه لزم تكليف ما لا يطاق.

٣ ـ هي متعلّقةٌ بالضدّين على البدل، وهو ظاهر أيضاً، فإنّا حال الاستقرار نجد إمكان كلّ من الحركة يمنةً ويسرة بالنسبة إلينا، ولأنّه لولاه لما وقع الفرق بين القادر والموجب[1].

ج ـ الاعتقاد : وهو الحكم بمتصوّر على متصوّر، فإنْ كان جازماً مطابقاً ثابتاً، فهو علم تصديقيّ، ومع انتفاء الأوّل ظنّ، وانتفاء الثاني جهل مركّب، وانتفاء الثالث، تقليد محض.

ثمّ العلم له أحكام :

١ ـ أنّه لا يحدّ، لكونه وجدانيّاً، فهو أحد الضروريّات.

٢ ـ أنّه ينقسم إلىٰ فعليّ : وهو ما تحصل الأعيان الخارجية عنه، كعلم الواجب تعالىٰ، وكما إذا تصوّرنا شيئاً ثمّ أوجدناه. وانفعاليّ : وهو المستفاد من الأعيان الخارجية. وما ليس واحداً منها : كعلم الواجب بذاته تعالىٰ.

(*) إشارة إلى الآية الكريمة : ﴿ الذي خَلَقَ المَوْتَ وَالحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ (الملك : ٢) ولا يحتاج إلىٰ جعل الخلق بمعنى التقدير فإنّ إعدام الملكات يصحّ نسبة الخلق إليها، باعتبار موضوعاتها كالعمىٰ والظلمة وغيرها.

(١) «ح» : والعاجز.

٣ـ أنّه ينقسم إلىٰ ضروريٍّ ونظريّ، والضروريّات ستّة:

بديهيّات: وهي قضايا يحكم بها العقل، بمجرّد تصوّر الطرفين، نحو: «السماء فوقنا»*.

وفطرية القياس[١]: وهي ما تفتقر مع تصوّر الطرفين، إلىٰ وسط لا يغيب، ويقال لها: قضايا تصاحبها أدلّتها، نحو: «الأربعة زوج».

وحسّيات: تدرك بالحسّ الظاهر، كمدركات الحواسّ الخمس، وتسمّىٰ: «مشاهدات»، وبالحسّ الباطن، وتسمّىٰ: «وجدانيات»، كالجوع والشبع.

ومجرّبات: وهي ما يفتقر الحكم فيها إلىٰ مشاهدات متكرّرة، ويلزمها القياس الخفيّ، كـ«السقمونيا مسهل».

وحدسيات: وهي ما يحكم فيها بحدسٍ قويٍّ من النفس، وتفتقر إلى القياس الخفيّ أيضاً، كالحكم[٢] بأنّ نور القمر مستفاد من نور[٣] الشمس، والحدس: هو سرعة الانتقال من المبادي إلى المطالب، فهو إحدىٰ حركتي النظر.

ومتواترات: وهي ما يحصل الجزم فيها عن سماع الخبر من جماعة يحيل[٤] العقل تواطؤهم على الكذب، ولا يشترط عدد مخصوص، ويشترط فيه استواء الطرفين والواسطة، واستناده إلىٰ محسوس، وعدم سبق شبهةٍ تخالف مقتضاه.

٤ ـ قيل: العلم صورة** مساوية للمعلوم في ذات العالم، ونقض بالجدار

(*) في المثال مسامحة بيّنة.

(١) «ح»: وفطريات: ويلزمها القياس، وهي تفتقر.

(٢) «م»: كالعلم.

(٣) أثبتناه من المطبوع.

(٤) في المطبوع: يستحيل.

(**) لعلّ مراد القائل بالصورة الماهيّة كما هو أحد معانيها في مصطلحهم. وإن كان التعريف ←

القائم به السواد مع أنّه غير عالم به، وفيه نظر. وقيل: إضافة بين العالم والمعلوم، والحقّ: أنّه انكشاف الشيء وظهوره، لا بأحد المعنيين.

٥ ـ أنّه قد يتعلّق بالمعدوم، وهو ظاهر، فإنّا نعلم الطلوع غداً، وهو الآن معدوم، وقيل: لو تعلّق به لتميّز، فيكون ثابتاً، قلنا: يتميّز ذهناً، وقد تقدّم تحقيقه.

٦ ـ قيل: يستدعي تغاير العالم والمعلوم، وإلّا لزم حصول الأمثال، أو تكثّر الواحد، وهو ضعيف، فإنّ اجتماع الأمثال يكون في حقّ عالم بغيره[1]، والتكثّر بالاعتبار كافٍ، فلا ينافي الواحديّة، مع أنّه مبنيٌّ على القول بالصورة والإضافة، والحقّ كما تقدّم خلافهما.

٧ ـ قيل: العلم بالعلّة علم بالمعلول، والحقّ أنّه كذلك إذا كان علىٰ وجه التمام، كما إذا حصل العلم بالذات ولوازمها، فيحصل العلم بالمعلول حينئذٍ، لا مطلقاً.

٨ ـ العلم تابع للمعلوم، أي في المطابقة، بمعنىٰ أنّه إذا تعقّل أحدهما العقل، حكم بأصالة المعلوم في هيئة التطابق، وأنّ العلم مثال له، وحكاية عنه، وأنّ فاعليّة العلم فرع علىٰ فاعلية المعلوم، لا بمعنىٰ أنّ العلم متأخّر عن المعلوم، أو مستفاد منه، ليلزمنا الدور، لكون العلم الفعلي يأبىٰ ذلك، لأنّه محصّل للمعلوم، فإنّا نقول: أنّه محصّل خارجاً، لا مطلقاً.

٩ ـ العلم منتزع عن العقل، وهو غريزةٌ في القلب* يلزمها العلم

← بذلك علىٰ هذا أيضاً تعريفاً بالأخصّ. كما أنّ التعريف بالانكشاف ليس تعريفاً بالأجلى.

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: لغيره.

(*) إذا كان المراد بالقلب العضو الصنوبري فهو واضح المنع. وأمّا قوله تعالىٰ ﴿ لَهُمْ قُلوبٌ لا يَفْقَهونَ بِها ﴾ (الأعراف: ١٧٩) فالمراد بها ليس الأعضاء المادية، فانظر إلىٰ قوله تعالىٰ ﴿ في قُلوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾ (البقرة: ١٠، والتوبة: ١٢٥) وقوله ﴿ وَأَمَّا الذينَ في قُلوبِهِمْ زَيْغٌ ﴾ ←

بالضروريات عند سلامة آلاتها، وقسّمه الحكماء إلىٰ: علميٍّ، وعمليٍّ، والأوّل إلىٰ أربع مراتب:

١ ـ العقل الهيولاني: أي ما شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروريّ، أو كسبيّ.

٢ ـ العقل بالملكة: وهو أن يحصل البديهيّات باستعمال الحواسّ في الجزئيّات، وهو مناط التكليف*.

٣ ـ العقل بالفعل: وهو الاستعداد لحصول النظريات بحيث متىٰ شاء استحضرها.

٤ ـ العقل المستفاد: وهو حصول النظريات بالفعل، وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوّة.

والثاني، إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ القوّة التي يحصل بها التمييز بين الأُمور الحسنة والقبيحة.

٢ ـ المقدّمات التي يستنبط بها الأُمور الحسنة والقبيحة.

٣ ـ فعل الأُمور الحسنة والقبيحة.

د ـ **الجهل**: إمّا مركّب، وهو ما تقدّم ذكره، وإمّا بسيط: وهو عدم العلم، والأوّل قسم من الإعتقاد، والثاني مقابل له، والسهو عدم ملكة العلم، وهل بينه وبين النسيان فرق، قيل: نعم، فإنّ السهو زوال الصورة عن المدركة[1] خاصّة، دون الحافظة، والنسيان زوالها عنها.

← (آل عمران: ٧) وقوله ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ (الحجرات: ١٤) فهل ترىٰ أنّ المرض والزيغ والإيمان ترتبط بالعضو الصنوبري؟!

(*) فيه نظر واضح.

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: المذكّرة.

هـ ـ **الإرادة** : وهي صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي المقدور، إذْ لولاها لامتنع الفعل، لما تقدّم من تساوي طرفي الممكن، وهي نوع من العلم عند بعضهم، وزائدة عليه عند آخرين، والحقّ : الزيادة في حقّنا، لوجود الميل عقيب علمنا بالمصلحة.

والحقّ : أنّ إرادة الشيء مستلزمة لكراهة ضدّه لا أنّها نفسها، وإلّا لزم تصوّرها حينئذٍ، وهو باطل.

ثمّ الإرادة قد تتعلّق بذاتها، وكذا الكراهة.

و ـ **الكراهة** : وهي صفة تقتضي ترجيح الترك.

ز ـ **الشهوة** : وهي الميل طبعاً إلى الملايم، وهي مغايرة للإرادة، فإنّ المريض يريد شرب الدواء، ولا يشتهيه.

ح ـ **النفرة** : وهي الإباء طبعاً عن المنافي، وهو غير الكراهة، فإنّا نكره الملاذّ المحرّمة، ولا ننفر عنها.

ط ـ **اللذّة** : وهي متخصّصة بالملايم.

ي ـ **الألم** : وهو نوع من الإدراك، لكنّه تخصّص بالمنافي، وسببه إمّا تفرّق اتّصال، أو سوء مزاج مختلف، واللذّة نوع منه أيضاً، لكنّها تخصّصت بالملائم، كما قلنا، وقول بعضهم : إنّها خلاص عن الألم باطل، للإلتذاذ بالوجه الحسن، من غير سابقة[1] ألم الشوق، وكلٌّ من الإدراكين قد يكون حسّياً، وقد يكون عقليّاً، ودفع الثاني مكابرة ضرورة.

يا ـ **النظر** : وقد تقدّم ذكره.

يب ـ **الإدراك** : وهو اطّلاع الحيوان على الأُمور الخارجية، بواسطة

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : سابق.

الحواسّ، وهو زائد على العلم فينا، للفرق بين علمنا بالحرارة، ولمسنا لها، لحصول[1] الألم في الثاني، لا الأوّل، ولأنّه[2] لولاه لكان كلّ موصوف به عالماً، وهو باطل ضرورة، والزيادة راجعة إلىٰ تأثير الحاسّة، لا إلى المعنى، وهنا مزيد بحث حقّقناه في شرح النهج[3][4].

ثمّ أنواع الإدراك خمسة*:

الأوّل: الإبصار، فقيل: يحصل بانطباع صورة المرئيّ في العين، إذ لو كان بالشعاع لتشوّش بالرياح العاصفة، ولأنّه إذا كان عرضاً فباطل، لعدم جواز الانتقال عليه، وإن كان جسماً استحال خروج جسم من العين[5] يتّصل بهذه الأجسام العظيمة، وقيل: بخروج شعاع علىٰ شكل مخروط، رأسه عند مركز الباصرة، وقاعدته علىٰ سطح المرئيّ، إذ لو حصل بالأوّل، لزم انطباع العظيم في الصغير.

والحقّ: أنّه يحصل لا بهما، بل بقوّة قائمة بالمحلّ عند حصول الشرائط، وهي: سلامة الحاسّة، وكثافة المبصر، وعدم القرب والبعد المفرطين، والمقابلة أو حكمها، وإضاءة المرئيّ بذاته أو بغيره وعدم إفراطها، وعدم الحجاب، وتعمّد الإبصار، قيل: وتوسّط الشفّاف.

---

(١) «ع»: بحصول.

(٢) «ع»: لأنّه.

(٣) يعني نهج المسترشدين للعلّامة الحلّي ﷺ وقد شرحه المصنّف ﷺ وسمّاه بإرشاد الطالبين.

(٤) إرشاد الطالبين: ١٢٢.

(*) الأولىٰ إرجاع التحقيق في أمثال هذه المباحث إلىٰ علماء الفيزيولوجيا والسيكولوجيا.

(٥) «ع»: جسم بقدر العين.

الثاني : السماع، وهو قوّة قائمة بالصماخ[١]، تدرك الصوت، وهو يحصل بتموّج الهواء الصادر عن قرع، أو قلع[٢] فيحدث صوت يصل إلىٰ سطح الصماخ، وقيامه بالهواء، وقيل : بعدمه، وإلّا لما أدركنا الصوت خلف الجدار، وهو استبعاد مجرّد.

الثالث : الشمّ وهو قوّة مودعةٌ في حلمتين في مقدّم الدماغ، تدرك الرائحة عند حصول الهواء المتكيّف بها، عندهما.

الرابع : الذوق، وهو قوّة تحصل[٣] في سطح اللسان، تحت الجلد، ولا بدّ من توسّط الرطوبة اللعابية المنفعلة عن الطعم، وتلك الرطوبة خالية عن الطعم، إذ لو كان مماثلاً لم يحصل الإنفعال الذي هو شرط، ومخالفاً لم يتأدَّ الطعم علىٰ حاله، كالمريض.

الخامس : اللمس، وهو منبثّ في البدن كلّه، وهو قوّة واحدة، وقيل : أربع، بناءً علىٰ عدم صدور الكثرة عن الواحد، ثمّ إنّه أنفع الأنواع، لدفعه الضرر، وتلك جالبةٌ للنفع، والأوّل أقدم، إذ النفع لا يصل إلى البدن إلّا بعد اعتداله[٤] المتوقّف علىٰ بعده عن المنافي.

واعلم : أنّ الضرورة قاضيةٌ بوجوب حصول مقتضيات هذه الإدراكات، عند حصول شرائطها، والمانع مكابر لمقتضى عقله.

---

(١) الصماخ من الأُذن : الخرق الباطن الذي يفضي الى الرأس ... ويقال : إن الصماخ هو الأُذن نفسها. لسان العرب، مادة : (صمخ).

(٢) « ح » : قلع بقوة عنيفةٍ فيحدث.

(٣) أثبتناه من المطبوع مع تغييره إلىٰ مؤنّث.

(٤) « ح » : اعتداده.

والثاني(١) ـ أيضاً ـ أقسام:

أ ـ الكون: وهو الحصول في الحيّز، إمّا حركة: وهو حصول الجسم في حيّزٍ بعد أن كان في آخر، وقال الحكماء: كمال أوّل لما بالقوة، من حيث هو بالقوّة.

وهي متوقفة علىٰ أُمور ستّة: ما منه ـ أعني مبدأها ـ وما إليه ـ أعني منتهاها ـ وما به الحركة ـ أعني العلّة الفاعلية ـ وما له الحركة ـ أعني العلّة الغائية ـ وما فيه الحركة وهو المقولة: وهي التي يتحرّك الجسم فيها من نوعٍ إلىٰ آخر، وهي أربع: الكمّ، إمّا بتخلخل(٢) أو تكاثف(٣) (أو ذبول كالضابئ)(٤) أو نموّ كحركة أجزاء المغتذي في جميع الأقطار علىٰ تناسب، والكيف: كالانتقال من الخضرة إلى الحمرة أو البياض، والأين، والوضع*.

وسادسها(٥): المقدار وهو الزمان.

وإمّا سكون، أعني: حفظ النسب الحاصلة بين الأجسام الثابتة علىٰ حالها، وهو معنىٰ قولهم: إنّه حصول الجسم في مكان أكثر من زمان، هذا في الأين.

---

(١) راجع إلى قوله في الصفحة ١٠٦: المبحث الثالث في العرض وينقسم إلىٰ مختصّ بالأحياء وغير مختصّ بهم والأوّل أقسام...

(٢) التخلخل: ازدياد حجم من غير أن ينضمّ إليه شيء من خارج وهو ضدّ التكاثف، راجع التعريفات للجرجاني: ٢٤.

(٣) التكاثف: هو انتقاص أجزاء المركّب من غير انفصال شيء، راجع التعريفات للجرجاني: ٢٩.

(٤) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع. والذبول: هو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار علىٰ نسبةٍ طبيعية، نفس المصدر: ٤٧. والضابئ: الرماد. راجع أقرب الموارد، مادّة: (ضبأ).

(*) وقد أثبت صدر المتألّهين ﷺ الحركة في الجوهر في كتبه الحكمية كالأسفار فراجع.

(٥) أي سادس الأُمور التي تتوقّف عليها الحركة.

وفي غيره : حفظ النوع الذي وقع فيه، وقال الحكماء : هو عدم الحركة عمّا من شأنه، فهو عدم ملكة، وعلى الأوّل هو ضدّ.

وإمّا اجتماع : وهو حصول الجوهرين بحيث لا يتخلّلهما ثالث.

وإمّا افتراق : وهو ضدّه.

وتشترك الأربعة في كونها وجودية، ويقع فيها تضادّ وتماثل، وهي مدركة بواسطة وقوع الضوء واللون على محلّها.

ب ـ الحرارة : وهي محسوسة باللمس، ومن شأنها إحداث الخفّة، والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات من المركّبات، وهي جنس لأنواع كثيرة، كحرارة الحمّىٰ، والعدو، والشمس، والأدوية، والنار.

وأمّا الحرارة الغريزية، فهي مخالفة بالنوع للعرضية، وقيل : إنّها الجزء الناري في المركّب، إذا لم يبلغ حدّ الإحراق إفراطاً، ولا حدّ النقصان محاجة[١]، وقيل : تفيدها النفس، أي هي مبدأ علّتها، والروح حامل[٢] لها محاجة[٣]، فهي مركب لها، وقيل : تحدث عن أشعة الشمس والكواكب.

ج ـ البرودة : وهي ملموسة[٤] أيضاً، وآثارها مقابلة لما تقدّم، وقيل : هي عدم الحرارة عمّا من شأنه، وهو باطل لأنّا نحسّ من البارد بزائد[٥] على العدم، ولا شيء من العدم بمحسوس.

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(٢) في المطبوع : جاعل.

(٣) أثبتناه من المطبوع.

(٤) «ح» : محسوسة.

(٥) «ع» و «م» : تزايد.

د ـ اليبوسة : قيل : هي كيفية يعسر معها قبول الأشكال لموضوعها[١] وتركها، وقيل : هي الجفاف.

هـ ـ الرطوبة : وهي على الأوّل : ما يسهل معها قبول الشكل وتركه[٢]، وعلى الثاني : البلّة، أو سهولة الالتصاق والانفصال، فالهواء رطب على الأوّل لا الثاني.

و ـ اللون : وهو محسوس بصري، وأُصوله عند أبي هاشم خمسة : السواد، والبياض والحمرة، والخضرة، والصفرة، وما عداها مركّب، وعند بعض الأوائل : الأوّلان، وعند بعضهم : البياض لا حقيقة له، بل يحصل عند مخالطة الهواء للأجسام الشفّافة الصغيرة جدّاً، كالزبد والزجاج المدقوق، ويبطله البيض المسلوق، فإنّه بعد الطبخ أبيض، لا باعتبار إحداث النار هوائيةً فيه، وإلّا لكان أخفّ.

وشرط إدراك اللون وقوع الضوء، وقال ابن سينا : هو شرط وجوده[٣]، وهو خطأ، وجعل بعضهم الضوء نوعاً من اللون، وهو خطأ أيضاً، فإنّ السواد والبياض يشتركان في الإضاءة، مع اختلافهما ماهيّة.

ز ـ الرائحة : وهي كيفيّة مشمومة ليس لها اسم يخصّها، بل إنّما تعلم بالإضافة إلى المحلّ، وإلىٰ طعم مقارن[٤] لها، أو بالموافقة والمخالفة.

ح ـ الطعم : وهو كيفية مذوقة، قيل : وأنواعه تسعة، لأنّه كيفية مزاجية، والحامل له : إمّا كثيف، أو لطيف، أو معتدل، والفاعل في كلّ منها : إمّا حار، أو بارد أو معتدل، فالحاصل تسعة.

---

(١) «ح» : لموضعها وتركّبها، وفي «م» : لموضوعها وتركّبها.

(٢) «ح» : وتركّبه.

(٣) الشفاء (الطبيعيات) ٢ : ٩١.

(٤) «ح» : إلىٰ طعم مفارق.

فالحارّ في الكثيف مرارة، وفي اللطيف حرافة[1]، وفي المعتدل ملوحة، والبارد في الكثيف عفوصة[2]، وفي اللطيف حموضة، وفي المعتدل قبض؛ والمعتدل في الكثيف حلاوة، وفي اللطيف دسومة، وفي المعتدل تفاهة، وقد تقال هذه علىٰ عدم الطعم عمّا من شأنه.

ط ـ الصوت: (وهو)[3] كيفية مسموعة، وهو غير قارّ، لإدراكنا الهيئة الصورية، ولو كانت أجزاء الأصوات باقية لم يكن إدراك هذه أولىٰ من باقي التركيبات، وأخطأ من جعله جسماً، وإلّا لشارك الأجسام في اللمس والإبصار.

والحرف كيفية عارضة له، يتميّز (به)[4] عن صوت آخر مثله تميّزاً في السمع، وهو إمّا مصوت أو صامت، وإمّا متماثل أو مختلف بالذات أو بالعرض، والكلام منتظم منه، والنفساني ليس له حقيقة، ودليله خطابيّ شعريّ لا يفيد يقيناً.

ي ـ الاعتماد: ويسمّيه الحكيم ميلاً، وهو كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات، طبعاً أو قسراً أو إرادة، قيل: وهو غير باقٍ.

والجهة مقصد المتحرّك، ومتعلّق الإشارة، وهي ستّة، إذ الأبعاد ثلاثة، ولكلٍّ طرفان، فالحاصل ستّة.

وأثبت قوم[5] أعراضاً أُخرىٰ من الفناء، والتأليف، والموت، وغيرها، والمحقّق ما ذكرناه، وما ذكروه من أحكام الفناء باطل، إذ عدمه لذاته يقتضي امتناعه، وسيأتي لهذا مزيد بحث في اللامع الأخير.

---

(١) الحرافة: طعم يحرق اللسان والفم. راجع أقرب الموارد، مادّة: (حرف).

(٢) عفوصة: المرارة والقبض اللذان يعسر معهما الابتلاع. راجع أقرب الموارد، مادّة: (عفص).

(٣ و ٤) أثبتناه من المطبوع.

(٥) «ح»: أقوام. ذكر المؤلّف تفصيل آرائهم في إرشاد الطالبين: ٩٠ ـ ٩٤.

وتشترك الأعراض في عدم الانتقال، وإلّا لعدمت، لاحتياجها في وجودها إلى الفاعل، وفي التشخّص إلى المحلّ، فلو انتقلت زال أحد عللها، وفي عدم قيام عرضٍ بمحلّين، وإلّا لاجتمع على الواحد بالشخص علّتان، وبه يبطل قول أبي هاشم في التأليف[1]: إنّه قائم بمحلّين لا أزيد، وكذا قول بعض الأوائل في الإضافات المتفقة كالأُخوّة، والجوار، وفي جواز قيام عرض بعرض، كالسرعة، والبُطْء القائمين بالحركة، وفي كون القارّ من الأعراض ـ وهو ما يجتمع أجزاؤه في الوجود ـ باقياً، وأمّا غيره فلا، وما قيل: إنّ البقاء عرض، فلو بقي لزم قيام العرض بالعرض، فالمقدّمتان ممنوعتان، بل البقاء أمر عقليّ، وهو استمرار الوجود، وعلىٰ تقدير التسليم* قد تقدّم صحّة الثانية منها[2].

(١) انظر شرح المواقف ٨: ١٦٥ وإرشاد الطالبين: ٩٠.

(*) أي مع تسليم المقدمة الأُولىٰ فلا تسلم الثانية لأنّه قد تقدّم صحّة قيام العرض بالعرض بقوله: «وفي جواز قيام عرض بعرض كالسرعة والبطء القائمين بالحركة».

(٢) في الأصل: منه.

اللامع السادس

في حدوث العالم

في حدوث العالم

بمعنىٰ أنّ وجوده مسبوق بالعدم سبقاً زمانياً*، وهو مذهب المليّين كافة، خلافاً للحكماء، والحقّ الأوّل، لوجوه:

أ ـ أنّه ممكن، وكلّ ممكن محدث، والصُغرىٰ ظاهرة، فإنّ العالم متكثّر، ولا شيء من الواجب بمتكثّر، وأمّا الكبرىٰ: فلافتقار الممكن إلى المؤثّر كما تقدم، فحال** التأثير لا جائزٌ أنْ يكون موجوداً، وإلّا لزم تحصيل الحاصل، فيكون معدوماً، فعدمه سابق علىٰ وجوده، وهو المطلوب.

ب ـ أنّه لا يخلو من الحوادث، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، أمّا الصغرىٰ، فتظهر بأُمور:

١ ـ أنّ هنا أُموراً زائدةً على الأجسام التي هي أجزاء العالم، وتلك الأُمور

(*) مسبوقية العالم بالعدم الزماني إنّما يتصوّر إذا أمكن فرض الزمان قبل العالم وهو إن كان أمراً حقيقياً لزم الخلف لأنّه أيضاً مخلوق ويحسب من العالم علىٰ أنّ تحققه يحتاج إلىٰ جسم متحرك بالحركة الجوهرية أو العرضية وإنْ كان أمراً وهمياً لزم تعليق الحقائق علىٰ الوهم وهو كما ترى. نعم للحدوث الزماني للعالم وجه صحيح يطلب من مظانّه.

(**) إذا كان المراد بحال التأثير الحال الزماني فهو إنّما يتصور مع فرض وجود الزمان عندئذ، والكلام في العالم الذي هو عبارة عن مجموع الخلايق ولا يتصور قبل وجوده زمان. والحقيقة أنّ هذا من تدخّل الوهم حيث يتوهم أنّ لكل موجود وكل فعل زماناً ومكاناً، فتبصّر.

هي الحركات والسكنات، وهو ظاهر، فإنّ الجسم يسكن بعد أن كان متحركاً، وبالعكس، فتكون الحركة والسكون غيره، إذ الباقي غير الزائل.

٢ ـ أنّ الأجسام لا تخلو منها، وهو ظاهر أيضاً، فإنّ الجسم لا يعقل منفكاً عن الحيّز، وحينئذ لا يخلو أنْ يكون لابثاً وهو الساكن، أو غير لابث وهو المتحرّك.

٣ ـ أنّ هذه الأُمور حادثة بأشخاصها، ونوعها، ومجموعها، أمّا أشخاصها فظاهر، لتبدّل بعضها ببعض، ولأنّها ممكنة لافتقارها إلىٰ موضعها[1]، وكلّ ممكن حادث لما تقدّم، وأمّا نوعها فلأنّ النوع لا يوجد إلّا في ضمن أشخاصه، فهو مفتقر إليها، وقد دلّنا علىٰ حدوث الأشخاص، والمفتقر إلى الحادث أولىٰ بالحدوث، وأمّا مجموعها فلبرهان التطبيق، فإنّا نأخذ جملةً من الحركات من زماننا إلى الأزل، وجملةً أُخرىٰ من الطوفان إلى الأزل، ونطبّق بينهما، فإنْ تساوتا فباطل، وإلّا لزم مساواة الزائد للناقص، وإنْ لم تتساويا زادت التامة على الناقصة بقدر ما نقصنا، وهو متناه، فتتناهى الجملتان، لأنّ الزائد على المتناهي بمقدارٍ متناهٍ، متناه.

وأمّا الكبرىٰ: فلأنّ كلّ ما لا يخلو من الحوادث لو لم يكن حادثاً لكان قديماً، لعدم الواسطة، فإنْ كان معه شيء من الحوادث المذكورة اجتمع النقيضان، وإنْ لم يكن معه شيء، لزم خلوّ الجسم منها، وهو باطل، لما تقدّم.

ج ـ أنّه لا يجوز أنْ يكون جسم من الأجسام أزلياً، لأنّه حينئذٍ إمّا متحرّك أو ساكن، وهو ظاهر، وكلاهما محال.

أمّا الأوّل: فلأنّ الأزل عبارة عن نفي المسبوقيّة بالغير، وكلّ متحرّك مسبوق بالغير، لما علم من تعريف الحركة، وأمّا الثاني: فلأنّ سكونه حينئذٍ يكون أزلياً، فلا يجوز عليه العدم، لما تقدم من استحالة العدم على القديم، لكنّ السكون يجوز

(١) «ع»: موضوعها.

عليه العدم، لأنّ كلّ جسم تجوز عليه الحركة، أمّا الفلكي فظاهر، وأمّا العنصري المركّب فكذلك، وأمّا البسيط فلأنّ كلّ واحد من البسائط يلاقي ما فوقه بمحدّبه، وما تحته بمقعّره، فيجوز العكس، وإلّا لم يكن بسيطاً، إذْ مرادنا هنا بالبسيط، ما طبيعته واحدة، فلوازمه واحدة، فلا يكون له لازمان مختلفان، وذلك إنّما يكون بالانقلاب المستلزم للحركة، فتكون الحركة جائزةً على الأجسام، وهو المطلوب.

واعلم: أنّ الدليل الأوّل يدلّ علىٰ حدوث كلّما سوى الواجب تعالىٰ، جسماً كان أو غيره*، وأمّا الأخيران فمختصّان بالأجسام، ويدخل العرض، لافتقاره إلىٰ الجسم.

احتجّ الحكماء علىٰ القدم بوجوه:

أ ـ المؤثّر التام في وجود العالم إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان الأوّل وجب وجود العالم أزلاً، وإلّا لكان حدوثه فيما بعد إمّا أنْ يتوقف علىٰ أمرٍ أو لا، فإنْ كان الأوّل لزم أنْ لا يكون ما فرضناه أوّلاً تاماً، والفرض أنّه تام، هذا خلف، وإنْ كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجّح، وإنْ كان حادثاً نقلنا الكلام إلىٰ علّة حدوثه، ويلزم التسلسل، أو الانتهاء إلىٰ المؤثّر القديم، وهو محال لتخلّف الأثر عنه كما هو المفروض، وهذان المحالان إنّما نشأ من الحدوث فيكون الحدوث محالاً.

والجواب، أمّا تفصيلاً فبوجوه:

١ ـ أنّ المؤثّر التام قديم، لكنّ الحدوث اختص بوقته، إذ لا وقت قبله، إذ الزمان يبتدىء وجوده مع ابتداءِ وجود العالم، لكونه جزءاً منه**.

(*) لكنّه مخدوش كما عرفت، علىٰ أنّه يستلزم زمانيّة المجرّدات وهو يؤدي إلى التناقض. والبحث عن سائر الوجوه نقضاً وإبراماً يطلب من مظانّه.

(**) يمكن تقرير هذا الجواب بوجهٍ آخر وهو أنّ العالم الجسماني كما أنّه متناهي الأبعاد ذاتاً ـ علىٰ ما هو المسلّم عندهم ـ كذلك هو متناهي الزمان ويرجع ذلك إلىٰ قصور قابلية القابل لا نقص فاعلية الفاعل وسائر الأجوبة ضعيفة جدّاً.

٢ ـ أنّ المؤثّر التّام إذا كان مختاراً لا يجب وجود أثره معه، بل يرجح أحد مقدوريه على الآخر متىٰ شاء، لا لأمر[١]، ومحاليّة ذلك ممنوعة، بل المحال إنّما هو الترجيح[٢] بلا مرجّح وبينهما فرق.

٣ ـ جاز أن يكون التأخير لمصلحة لا توجد قبل ذلك.

٤ ـ أنّ التأخير لتعلّق العلم الأزليّ بالحدوث في وقته، فيستحيل وجوده قبل ذلك، وإلّا لانقلب العلم جهلاً.

٥ ـ أنّ الفرض حدوث العالم، فيكون وجوده أزلاً محالاً، وإلّا لاجتمع النقيضان.

وأمّا إجمالاً:

فالمعارضة بالحادث اليوميّ، فإنّه معلول لابدّ له من علّة إمّا قديمة فيلزم قدمه، أو حادثة فيلزم التسلسل.

ب ـ أنّ العالم علىٰ تقدير حدوثه مسبوق بإمكان وجوده، وذلك الإمكان ليس أمراً عدميّاً، لأنّه نقيض اللا إمكان، وهو عدميّ، فلا فرق بينهما حينئذٍ، وإذا كان الإمكان ثبوتياً، فليس هو قدرة القادر، لأنّا نعلّلها به، فيكون غيرها، فإمّا أن يكون جوهراً، وهو محال، لأنّه نسبة وإضافة، فيكون عرضاً ولابدّ له من محلّ، ونسمّيه مادّة، فإن كانت قديمة فالمطلوب، لأنّها لا تخلو عن الصورة كما تقدّم والجسم مركّب منهما، فيكون قديماً، وإنْ كانت حادثة لزم التسلسل.

والجواب: أنّا نختار أنّ الإمكان ليس عدمياً، قولكم: يكون عرضاً لابدّ له من محلّ، قلنا: ممنوع، بل هو أمر اعتباريّ ليس موجوداً خارجيّاً ليفتقر إلى المحلّ،

---

(١) «ح»: متىٰ شاء الآخر.

(٢) «ع»: الترجح.

فإنْ قلت: مرادنا بالإمكان هنا الاستعدادي، كالنطفة يمكن أنْ تصير علقة[1]، وذلك عرض، قلنا: ذلك أيضاً إعتباريّ، إذ لو كان عرضاً مع أنّه حادث، لتوقّف على استعدادٍ له، ويعود البحث فيه ويتسلسل، سلّمنا، لكن نقول: المادّة لكونها ممكنة لها إمكان، فحلّ إمكانها مغاير لها، فتكون لها مادّة، ويلزم التسلسل.

ج ـ قالوا: إيجاد العالم جود، فلا يتأخّر، وإلّا لخلا الواجب عن الجود، مع أنّه متّصف بصفات الكمال.

والجواب: أنّ عدم الإيجاد لا يلزم منه الخلوّ عن الجود، لتوقّف التأثير علىٰ شرائط في جانب الفاعل والقابل، فجاز أنْ يكون التأخّر هنا لفوات الشرط من جهة القابل، فلا يلزم نقص الفاعل، مع أنّ حديث الجود خطابيّ، لا برهانيّ.

---

(١) «ح»: عاقلاً.

اللامع السابع

في وجود الصانع تعالىٰ وأحكام وجوده

[في وجود الصانع تعالىٰ وأحكام وجوده]

أمّا الأوّل: فهو وإنْ كان غنيّاً عن الاستدلال، بعد ما تقدّم من حدوث العالم، فإنّ الضرورة قاضية بافتقار ما لم يكن ثمّ كان إلىٰ فاعل، حتّىٰ أنّ ذلك مركوز في جبلّة كلّ ذي إدراك، فإنّ الحمار إذا أحسّ بحدوث الضرب أسرع في المشي.

لكنّ تكميل الصناعة بإيراد الأدلّة علىٰ أعيان المسائل أوثق في النفس وأبعد عن اللبس، ولنذكر هنا طرقاً شريفةً، منها بديع، ومنها مشهور:

أمّا الأوّل، فدليلان:

أ ـ مخترع المحقّق الطوسي رحمه الله[1] وتقريره: لو لم يكن الواجب موجوداً لم يكن لشيء من الممكنات وجود أصلاً، واللازم كالملزوم في البطلان، وبيان الملازمة: أنّ الموجود يكون حينئذٍ منحصراً في الممكن، وهو ليس له وجود من ذاته، كما تقدّم، بل من غيره، فإذا لم يعتبر ذلك الغير، لم يكن للممكن وجود، وإذا لم يكن له وجود، لم يكن لغيره عنه وجود، لأنّ إيجاده لغيره، فرع علىٰ وجوده، لاستحالة كون المعدوم موجداً.

---

(١) ذكره المحقّق رحمه الله في كتابه الفصول وشرحه المصنف رحمه الله في كتابه الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ٥٦.

ب ـ مخترع العلّامة القاشي رحمه الله[1] وتقريره موقوف علىٰ مقدّمتين، إحداهما تصوّريّة : وهي أنّ مرادنا بالموجِب التام ما يكون كافياً في وجود أثره، وثانيهما تصديقيّة : وهي أنّه لا شيء من الممكن بموجِب تامّ لغيره، لأنّه لو أوجبه وموجِبيّته له تتوقّف علىٰ موجوديّته، وهي متوقّفة علىٰ موجوديّة سببه، فلا يكون ذلك الموجِب كافياً في إيجاد غيره لما تقدّم، وحينئذٍ نقول : لا شكّ في وجود موجود، فإنْ كان واجباً لذاته فالمطلوب، وإنْ كان ممكناً فلابدّ له من موجِب، وليس بممكن لما تقدّم، فيكون واجباً لذاته، وهو المطلوب[2].

لا يقال : يلزم من ذلك قدم الحوادث لقدم موجِبها، لأنّا نقول : إنّما يلزم لو كان الكافي في وجودها موجَباً بالذّات، أمّا إذا كان فاعلاً بالاختيار يرجّح أحد مقدوريه بلا مرجّح فلا يلزم ذلك.

وأمّا الثاني: فهو إمّا الإمكان أو الحدوث، والأوّل طريقة الحكماء، وتقريره: أنّ هنا موجوداً بالضرورة، فإنْ كان واجباً فالمطلوب، وإنْ كان ممكناً، افتقر إلىٰ مؤثّر، فإنْ كان واجباً فالمطلوب، وإنْ كان ممكناً دار أو تسلسل، وهما محالان كما تقدم.

---

(١) قال المصنف رحمه الله في إرشاد الطالبين : ١٧٧ : «وهاهنا برهان بديع غير متوقف على اثبات الدور والتسلسل، سمعناه من شيخنا دام شرفه، وهو من مخترعات العلامة سلطان المحققين وارث الأنبياء والمرسلين نصير الملة والدين علي بن محمد القاشي رحمه الله وبحضيرة القدس سرّه».
وهو من أجلة متكلّمي الامامية وكبار فقهائهم ولد بكاشان ونشأ بالحلة وتوفي بالنجف الأشرف سنة ٧٥٥ هـ، أثنى عليه الشهيد الأول وحكى عنه بعض المطالب وروى عنه ابن معية وابن العقايقي، له آثار كثيرة، منها : معرب زبدة الهيئة، والنكات في مسائل امتحانية في علمي المنطق والكلام، وحاشية على شرح الاشارات. راجع أعيان الشيعة ٨ : ٣٠٩، ٣١٦ والحقائق الراهنة : ١٤٩ ـ ١٥٠ ورياض العلماء ٤ : ٢٣٦.

(٢) لم نظفر به.

قالوا: وهذه طريقة شريفة أُشير إليها في الكتاب العزيز بقوله: ﴿ أوَ لَمْ يكفِ بربّك أنّه علىٰ كلّ شيء شهيد ﴾[١]، وهو برهان لمّيّ، لأنّه استدلال به تعالىٰ علىٰ غيره.

والثاني، طريقة المتكلّمين، وهو إمّا استدلال بحدوث الذوات أو الصفات، فالأوّل تقريره:

أنّ العالم مُحدَث، وكلّ مُحدَثٍ مفتقرٌ إلىٰ محدِثٍ، والمقدّمتان تقدّم بيانهما.

والثاني منحصر في نوعين:

أ ـ دلائل الأنفس: وهي أنّ النطفة جسم متشابه الأجزاء، يتكوّن منه بدن مركب من أعضاء مختلفة في الكمّ، والكيف، والشكل، والطبيعة، فلو كان الفاعل في ذلك الحرارة، أو فعل الكواكب، لكان فعلاً متساوياً، وإذا كان تأثير المؤثّر متساوياً وأجزاء القابل متشابهة كان الأثر متشابهاً، ولهذا قال الحكماء: الشكل الطبيعيّ هو الكرة، لكنّ الأثر مختلف كما عرفت، فدلّ ذلك علىٰ فاعل حكيم مدبّرٍ بالقدرة والإختيار.

ب ـ دلائل الآفاق: فإمّا في العالم الفلكيّ، أو العالم العنصريّ، من الحيوان والمعدن والنبات، وتفصيل ذلك مذكور في مظانّه المطوّلة، وأُشير في الكتاب العزيز إلىٰ هذه الطريقة بقوله: ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّىٰ يتبيّن لهم أنّه الحق ﴾[٢]، وهو استدلالي إنّيّ.

وأمّا الثاني[٣]، فنقول: الواجب تعالىٰ قديم ـ أي: لا أوّل لوجوده ـ وأزليّ كذلك، وباقٍ ـ أي مستمر الوجود ـ وأبديّ ـ أيْ لا آخر لوجوده ـ وسرمديّ

(١ و ٢) فصّلت: ٥٣.

(٣) أي أحكام وجوده، وكان الأوّل في وجوده تعالىٰ وتقدم في الصفحة ١٢٩.

ـ أي أنّه مصاحب لجميع الأزمنة المحقّقة والمقدّرة، ماضيةً كانت أو حاضرة أو مستقبلة ـ إذ لولا ذلك لجاز عليه العدم وقتاً ما، ويكون ممكناً فيفتقر إلىٰ المؤثّر، فيلزم الدور أو التسلسل، وهما باطلان، وقد تقدّم في خواصّ الواجب أنّه لا يزيد وجوده ولا وجوبه علىٰ ماهيّته، فلا حاجة إلىٰ إعادته.

اللامع الثامن

في صفاته

وفيه مرصدان :

المرصد الأوّل

في الجلاليّات

وفيه فصول :

الأوّل : أنّ حقيقته غير معلومة لأحدٍ من البشر، لأنّها ليست معلومة ضرورة، وهو ظاهر، ولا استدلالاً، وإلّا لكان له حدٌّ، فيكون له جنس وفصل، فيكون له جزءٌ، وهو محال، وإلّا لكان مفتقراً إليه.

ومن هنا يعلم استحالة التركيب عليه مطلقاً، سواءً كان التركيب عقليّاً أو حسيّاً.

بل المعلوم إنّما هو الصفات، ولذلك لما سُئل الكليم عليه‌السلام عنه[1]، أجاب بذكر الخواص والصفات، فنسب إلى الجنون، فذكر صفاتٍ أبين، وقال : ﴿ إنْ كنتم تعقلون ﴾[2] أنّه غير معلوم الحقيقة.

إنْ قلت : لِمَ لا يكون معلوماً بالرسم ؟ قلت : الرسم تعريف بالخارج، فهو لا يفيد الحقيقة.

---

(١) في قوله تعالىٰ : ﴿ قال فرعون وما ربّ العالمين * قال ربّ السماوات والأرض وما بينهما إنْ كنتم موقنين * قال لمن حوله ألا تستمعون * قال ربّكم وربّ آبائكم الأوّلين * قال إنّ رسولكم الذي أُرسل إليكم لمجنون * قال ربّ المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون ﴾ (الشعراء : ٢٣ ـ ٢٨).

(٢) الشعراء : ٢٨.

وقال كثير من المتكلّمين: إنّها معلومة، لأنّ وجوده معلوم، وهو نفس حقيقته، وهو خطأ، فإنّ الوجود المعلوم هو الزائد المقول عليه وعلىٰ غيره بالتشكيك، لا ما هو نفس حقيقته.

الثاني: أنّ حقيقته ليست مماثلة لغيرها من الذوات، لأنّها لو كانت مماثلة، لكان امتيازها عن غيرها إنْ كان لنفسها لزم الترجيح بلا مرجّح، وإنْ كان لأمر زائد عليها، فإنْ كان لازماً لها عاد الكلام في اللزوم كما قلناه أوّلاً، وإنْ كان عارضاً نقلنا الكلام إلىٰ سبب عروضه، ويتسلسل.

ومن هنا يعلم أنّه لا ندّ له، لأنّه يقال على المشارك في الحقيقة.

الثالث: أنّه لا ضدّ له، لأنّ الضدّ يقال علىٰ معنيين:

أ ـ مساوٍ في القوة[1] ممانع في الوجود.

ب ـ عرض يعاقب عرضاً آخر في محلّه، وينافيه فيه، والواجب تعالىٰ لا مساوي له كما تقدّم، وليس بعرض كما يجيء، فلا يكون له ضدٌّ بالمعنيين.

الرابع: أنّه ليس بمحتاج، إذ لو كان كذلك، لكان احتياجه إمّا في ذاته، أو في صفاته، وكلاهما محال، وإلّا لكان ممكناً وناقصاً، تعالى الله عن ذلك.

الخامس: أنّه غير متّحد بغيره، والاتحاد عبارة عن صيرورة الشيئين شيئاً واحداً موجوداً، وهو محال، لأنّهما إنْ بقيا كما كانا فهما إثنان لا واحد، وإنْ عدما، فلا اتّحاد أيضاً، بل وجد ثالث، وإنْ عدم أحدهما فلا اتّحاد أيضاً، بل عُدم أحدهما، وبقي الآخر.

---

(١) «ح»: مساوٍ في الحقيقة.

وقال بعض النصارى[١] : باتّحاده بالمسيح، وتفصيل مذهبهم : أنّهم أجمعوا علىٰ أنّه تعالىٰ واحد بالجوهر ـ أي بالذّات ـ ثلاث بـالأُقنوميّة ـ أيْ بـالصفات ـ ومعنىٰ لفظة أُقنوم : الصفة الشخصية[٢]، ويعبّرون عن هذه الأقانيم بالأب ـ أعني الذات مع الوجود ـ وبالابن ـ أعني الذات مع العلم ـ ويطلقون عليه اسم الكلمة، ويخصونه بالاتحاد، وروح القدس : الذات مع الحياة.

وانفردت الملكانية[٣] بقولهم : إنّ جزءاً من اللاهوت حلّ في الناسوت، واتّحد بجسد المسيح، وتدرّع به، ولا يسمّون العلم قبل تدرّعه ابناً، بل المسيح مع ما تدرّع به هو الابن، ويقولون : إنّ الكلمة مازجت الجسد ممازجة الخمرِ والماءِ اللبنَ، وقالوا : إنّ الجوهر غير الأقانيم، وصرّحوا بالتثليث، وإليه أشار تعالىٰ بقوله : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة... ﴾[٤]، وقالوا : إنّ المسيح ناسوت كلّيّ لا جزئيّ، وإنّ القتل والصلب وقع على الناسوت دون اللاهوت.

وانفردت اليعقوبيّة[٥] بقولهم بإلهيّة المسيح، وأنّ الكلمة انقلبت لحماً ودماً،

---

(١) هم أصحاب نسطور الحكيم الذي ذهب إلى : أنّ الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة : الوجود والعلم والحياة، وهذه الأُقانيم ليست زائدة على الذات، ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج. راجع الملل والنحل ١ : ٢٠٥، وسيأتي الكلام عنهم من المصنّف رحمه الله في الصفحة ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢) «ح» : المشخصة.

(٣) سيأتي تعريفهم من قبل المصنّف رحمه الله في اللامع العاشر في الصفحة ٣٠٠.

(٤) المائدة : ٧٣.

(٥) هم أصحاب يعقوب قالوا بالأقانيم الثلاثة... إلّا أنّهم قالوا : انقلبت الكلمة لحماً ودماً فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو : هو. راجع الملل والنحل ١ : ٢٠٦. وسيأتي الكلام عنهم من المصنّف رحمه الله في الصفحة ٣٠٠ ـ ٣٠١.

فصار المسيح[1] هو الإله، وأنّه ظاهر بجسده، وإليهم الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿ لقد كفر الذين قالوا إنّ الله هو المسيح بن مريم ... ﴾[2]، وزعموا أنّ الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئيّ لا الكلّيّ، وقالوا: إنّ المسيح جوهر واحد، وأُقنوم واحد، إلّا أنّه من جوهرين، وربّما قالوا: طبيعة واحدة من طبيعتين.

وانفردت النسطوريّة[3] بقولهم: إنّ اللاهوت أشرق على الناسوت، كإشراق الشمس علىٰ بلّورة، فظهر فيه كظهور النقش علىٰ خاتم، وقال بعضهم: حلول اللاهوت في الناسوت حلول العظمة والوقار، وهو بناسوت المسيح أتمّ وأكمل ممّا عداه، ووافقوا الملكانيّة علىٰ أن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته، ومرادهم بالناسوت الجسد، وباللاهوت الرّوح.

هذا تفصيل مذهبهم ذكرناه للتوقّف عليه.

السادس: أنّه ليس بحالٍّ في شيء، والمعقول من الحلول هو قيام موجود بموجود علىٰ سبيل التبعيّة، بحيث يبطل وجود الحالّ ببطلان المحل، ولا شكّ في نفيه عنه تعالىٰ، وإلّا لكان محتاجاً إلىٰ المحلّ وهو محال.

وقال جمع من المتصوّفة: بحلوله في قلوب العارفين، فإن أرادوا ما قلناه فباطل، وإنْ أرادوا غيره فلابدّ من تصويره لنذعن له أو نمنع.

السابع: أنّه لا يقوم بشيء من الحوادث، وإلّا لكان منفعلاً عن الغير وهو محال كما تقدّم، ولأنّ علّة ذلك الحادث التامّة: إمّا ذاته أو شيء من لوازمها فيلزم الترجيح بلا مرجّح، وهو اختصاص ذلك الحادث بوقت دون آخر، وإمّا وصف

---

(١) «ع» و «م»: الجميع.

(٢) المائدة: ١٧.

(٣) سيأتي تعريفهم من قبل المصنّف ﷺ في اللامع العاشر في الصفحة ٣٠٠.

آخر محدث فيلزم التسلسل، وإمّا غير ذلك، فيكون الواجب مفتقراً إلىٰ أمرٍ منفصل وهو محال، ولأنّ ذلك الحادث إنْ كان صفة نقصٍ امتنعت عليه، وإنْ كان صفة كمال لزم خلوّه من الكمال، والخلّو من الكمال نقص تعالىٰ الله عنه.

وقالت الكراميّة[1]: إنّ صفاته حادثة، وهي قائمةٌ به.

الثامن: أنّه ليس له صفة زائدة علىٰ ذاته، بل ليس له صفة أصلاً، كما أشار إليه وليّ الله عليه السلام بقوله: «وكمال الإخلاص له نفي الصّفات عنه، لشهادة كلّ صفةٍ أنّها غير الموصوف»[2]، فلو كان له صفة مغايرة لزم افتقاره إليها، والمفتقر إلى الغير ممكن، ويلزم أيضاً تعدّد القدماء، فبطل قول الأشاعرة القائلين بالمعاني، والبهشميّة[3] القائلين بالأحوال، وسيأتي[4] لهذا مزيد بسط وتحقيق.

التاسع: في سلب الأعراض المحسوسة عنه، وهذا مطلب ظاهر، اتفق العقلاء عليه، فليس له طعم، ولا لون، ولا رائحة، ولا غير ذلك، وإلّا اكان محتاجاً تعالىٰ

---

(١) الكرامية: فرقة مستقلة من الصفاتية المجسّمة، أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني (المتوفىٰ سنة ٢٥٥ هـ) ينسب له كتاب يدعىٰ «عذاب القبر» فيه كل معتقداته. وزعم ابن كرام وأتباعه أنّ معبودهم محل الحوادث. وزعموا أنّ أقواله وإرادته، وإدراكاته للمرئيات وإدراكاته للمسموعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه. والكراميّة عدّة فرق أهمّها: حقاقية وطريقية وعابدية وإسحاقية والزرينية والواحدية، والهيصمية. ولا يوجد بينهم فروقات مذهبية معروفة. (معجم الفرق الإسلامية: ١٩٥).

(٢) نهج البلاغة: ٣٩، الخطبة الأولى بتحقيق صبحي الصالح.

(٣) البهشميّة: هؤلاء أتباع عبد السلام أبي هاشم الجبائي، ابن أبي علي الجبائي المتوفّىٰ ٣٢١ هـ. ويقال لهم: الذمية، لقولهم: إنّ القادر المكلّف لو مات قبل أنْ يفعل طاعةً له يستحقّ الذم والعقاب الدائم لاعلىٰ فعل ولكن من أجل أنه لم يفعل ما أُمر به مع قدرته عليه. (معجم الفرق الإسلامية: ٦٤).

(٤) في الصفحة: ١٨٤ ـ ١٨٥.

عن ذلك، ومن هنا يعلم أنّه ليس له ألم ولذّةٌ حسّيّان، ولا ألم عقلي، إذ لا منافي له تعالىٰ، إذ الكلّ ذرّة من ذرّات جوده، ورشحة من رشحات وجوده.

وأمّا اللذة العقليّة*، فقال الحكماء[1]: بثبوتها له، لأنّها إدراك الملائم، وهو تعالىٰ مدرك لذاته إدراكاً تامّاً، وهي أكمل الذوات، فيكون أجلّ مدركٍ لأعظم مدرَك، بأتمّ إدراك، فيكون ملتذّاً، وتابعهم علىٰ ذلك بعض شيوخنا[2]، ومنعه باقي المتكلّمين، إمّا لمنع بعضهم اللذّات العقليّة، أو لعدم ورود ذلك في الشرع الشريف.

والذي يقتضيه العقل هو عدم التهجّم علىٰ هذه الذات المقدّسة بما لا ضرورة إلىٰ إثباته، ولم يرد الإذن فيه، وبالجملة: البحث في هذا الباب عسر، والتهجّم بإثبات ما لم يرد منه تعالىٰ خطر.

العاشر: في نفي التحيّز عنه، ولواحقه، وفيه مسائل:

أ ـ إنّه ليس له مكان، وإلّا لافتقر إليه، لأنّ كلّ ذي مكان فله امتداد وبُعد وأقطار متناهية، وكلّما كان كذلك يستحيل استغناؤه عن المكان، والافتقار عليه تعالىٰ محال، ومن هنا يعلم أنّه ليس في جهة فوق، خلافاً للكراميّة، واحتجاجهم بأنّه أشرف الذوات، والفوق أشرف الجهات، فناسب الأشرف الأشرف، وبرفع الأيدي حال الدعاء، ضعيف، لأنّ أشرفيّة الجهة كلام خطابيّ بل شعريّ**، فلا

(*) ومرادهم باللذة العقلية ها هنا اللذة غير الحسية اللائقة بذاته تعالىٰ، وقد يعبّر عنها بابتهاج ذاته بذاته لذاته لا اللذة التي تحصل من إدراك القوة العاقلة ما يلايمها كالتي تحصل لنا من العلم بالمعقولات فإنّها كثيف نفساني تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

(١) الشيخ الرئيس في الشفاء (قسم الإلهيات ١): ٣٦٨ ـ ٣٦٩. وكشف المراد: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٢) وهو الشيخ المتكلم أبو اسحاق ابراهيم بن نوبخت في كتابه الياقوت في الكلام، طبع مع شرحه للعلامة الحلي المسمّى بأنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٠٢.

(**) ومع تسليم كون الفوق أشرف الجهات فهو لا يستلزم اتصاف أشرف الذوات به بل إنّما يناسب أشرف الذوات الجسمانية التي يمكن اتصافها بالجهات.

يفيد علماً، مع أنّه يلزم منه مخالفة المقصود، إذ الفوقيّة أمر إضافيّ يختلف باختلاف المضاف إليه، ومع كون الأرض كرة لا يتحقّق ما ذكروه، لأنّ الفوق لقوم تحتٌ لآخرين، ورفع الأيدي ليس فيه دلالة، وإلّا لكان السجود دليلاً علىٰ تحتيّته، وهو باطل، بل هو كناية عن الطلب.

ب ـ إنّه ليس بجسم، ولا شيء من أجزائه، وإلّا لكان مفتقراً إلىٰ الحيّز، ولكان إمّا متحرّكاً أو ساكناً، فيكون حادثاً، تعالى الله عن ذلك.

ج ـ إنّه ليس حالاًّ في الحيّز، وإلّا لكان مفتقراً إليه، وهو باطل.

الحادي عشر: أنّه ليس بمرئيّ بالبصر، لأنّه ليس في جهة، وكلّ مرئيّ في جهة، أمّا الأُولىٰ: فقد تقدّم بيانها، وأمّا الثانية: فلأنّ كلّ مرئيّ مقابل أو في حكمه، كالصورة في المرآة، وهو ضروري، وكلّ مقابل فهو[1] في جهة، وهو ضروريّ أيضاً، ولقوله تعالىٰ: ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾[2]، والمراد: الرؤية، لاقترانها بالأبصار، فتكون كذلك، وإلاّ لجاز إثبات الرؤية مع عدم الإدراك، وهو باطل بالضرورة، وحينئذٍ نقول: تمدّح بنفي الإدراك، لذكره بين مدحين، فيكون إثباته له نقصاً، لأنّ التمدّح إنّما يكون بصفات الكمال، فيكون عامّاً بالنسبة إلىٰ كلّ شخص، وكلّ وقت، فيكون سالبة كليّة دائمة، وهو المطلوب، ولقوله تعالىٰ*: ﴿ لن تراني ﴾[3] النافية

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(٢) الأنعام: ١٠٣.

(*) ويضعّف الاستدلال بهذه الآية أنّه ردّ لسؤال الكليم عليه السلام ومن المستبعد جدّاً بل المقطوع خلافه سؤاله الرؤية بالبصر، فتبصّر وسيأتي الكلام حول الآية الشريفة.

(٣) الأعراف: ١٤٣.

للأبد، واستعماله في غيره مجاز، لسبق الأوّل إلىٰ الذهن، فبطل قول المجسّمة[١].

وأمّا الأشاعرة: فقد نفوا الجسميّة[٢]، وقد أثبتوا الرؤية[٣] مخالفين لجميع العقلاء في ذلك، وقال الرازي[٤]: «مرادنا بالرؤية ليس ارتسام صورةٍ من المرئيّ في العين ولا اتّصال الشعاع البصريّ به، بل الحالة الحاصلة عند رؤية الشيء بعد العلم به».

واستدلّوا بأدلّة نقليّة ستأتي[٥]، ودليلٍ عقليّ تقريره: أنّه تعالىٰ موجود وكلّ موجود مرئيّ، وبيّنوا الكبرىٰ: بأنّ الجسم والعرض مرئيان، فلهذا الحكم المشترك علّة مشتركة، ولا مشترك بينهما إلّا الوجود أو الحدوث، والعلّة ليست هي الحدوث، لعدميّته، فيكون الوجود، وهو المطلوب.

وهذا في غاية السخافة، لمنع رؤية الجسم، بل العرض كما تقدّم، ولمنع تعليل كلّ حكم، ولمنع كون كلّ حكم مشترك معلّلاً بمشترك، ولمنع الحصر في الاثنين لحصول الإمكان، أو لكون أحدهما علّة بشرط الآخر، ولمنع مساواة وجوده تعالىٰ لوجودهما، يلزمهم[٦] رؤية كلّ[٧] موجود حتّى الروائح وغيرها، وجواز كونه تعالىٰ ملموساً، لانصباب دليلهم عليه، وهو محال.

---

(١) هم الذين قالوا: إنّ لله تعالىٰ جسماً ومنهم من قال بالنهاية له من ست جهات. ومنهم من قال: إنّ له يدين ورجلين، وغير ذلك من اللحم والدم وسائر الأعضاء. معجم الفرق الإسلامية: ٢١٣.

(٢) شرح المقاصد ٤: ٤٣، وشرح المواقف ٨: ٢٥.

(٣) شرح المقاصد ٤: ١٨١، وشرح المواقف ٨: ١١٥.

(٤) نقله المصنّف ﷺ (إرشاد الطالبين: ٢٤٢) عنه في كتابه «المحصّل».

(٥) في الصفحة ١٦٦ وما بعدها.

(٦) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: يلزم.

(٧) «م»: كل جسم موجود.

الثاني عشر : في تأويل آياتٍ احتجّ بها من قال بخلاف ما ذكرناه، من المجسّمة والمشبّهة وغيرهم، ولابدّ من تقرير مقدّمة قبل الخوض في المقصود، فنقول :

يجب تأويل ما ورد ممّا ظاهره التشبيه، لوجوه :

أ ـ ما تقدّم من أنّه إذا تعارض العقل والنقل، وجب تأويل النقل، وإلّا لزم اطراح العقل فيطرح النقل أيضاً، لاطّراح أصله.

ب ـ أنّه ورد في الكتاب العزيز أشياء وقع الإجماع علىٰ وجوب تأويلها، ودعت الضرورة إلىٰ ذلك، وذلك آيات :

١ ـ ﴿ الله نور السماوات والأرض ﴾[1] وكلّ عاقل يعلم بالبديهة أنّ إله العالم ليس هو الشيء المنبسط على الجدران والحيطان، ولا هو الفائض من جرمي الشمس والقمر، فلابدّ من تأويله* بأنّه منوّر السماوات والأرض أو هادٍ لأهلها، أو مصلحها.

٢ ـ قوله : ﴿ أنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ﴾[2] ومن المعلوم أنّها لم تنزل من السماء، وكذا ﴿ أنزلنا الحديد ﴾[3].

٣ ـ قوله : ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾[4] و﴿ ما يكون من نجوىٰ ثلاثة

---

(١) النور : ٣٥.

(*) والأولىٰ بل المتعيّن هو التوسعة في مفاهيم الألفاظ التي وضعت أوّلاً للمصاديق الحسية حتىٰ تشمل المصاديق غير المحسوسة، وهذا هو المفتاح الوحيد لباب معرفة معاني الألفاظ الحاكية عن صفاته وأفعاله تعالىٰ ـ بل الحاكية عن كلّ أمر غيبي غير جسماني ـ كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والمشيئة و ...

(٢) الزمر : ٦.

(٣) الحديد : ٢٥.

(٤) ق : ١٦.

إلّا هو رابعهم ﴾(١) و﴿ أينما تولوا فثمّ وجه الله ﴾(٢) ومعلوم أنّ المراد بذلك القرب بالعلم والقدرة، ولذلك نقل الغزالي(٣) عن أحمد بن حنبل أنّه أقرّ بالتأويل في ثلاثة أحاديث:

أحدها: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»(٤).

ثانيها: قوله عليه‌السلام: «إنّي لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»(٥).

ثالثها: قوله تعالىٰ: «أنا جليس من ذكرني»(٦).

وحيث وقع الاتفاق علىٰ تأويل هذه لمنافاتها العقل، فكذا غيرها من المنافيات.

ج ـ إنّ القرآن كالكلمة الواحدة في الإتفاق وعدم التناقض، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾(٧) ولا شكّ أنّه جاء فيه ما يدلّ علىٰ التنزيه عن الجسميّة والجهة وغيرهما، كقوله ﴿ قل هو الله أحد ﴾(٨) فإنّه

---

(١) المجادلة: ٧.

(٢) البقرة: ١١٥.

(٣) إحياء العلوم ١: ٩٧.

(٤) النهاية ٥: ٣٠٠.

(٥) كنز العمال ١٢: ٥٠، الحديث ٣٣٩٥١، قاله رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله في حق أُويس القرني قدّس‌الله‌روحه، راهب هذه الأُمّة وأحد الزهّاد الثمانية من خير التابعين، استشهد في صفين بين يدي أمير المؤمنين عليه‌السلام وهو من حواريه. راجع معجم رجال الحديث ٣: ٢٤٤ ـ ٢٤٧، ترجمة أُويس.

(٦) بحار الأنوار ٩٣: ٣٢٢.

(٧) النساء: ٨٢.

(٨) الإخلاص: ١.

يدل علىٰ نفي الجسمية والجهة والحيّز. أمّا الأوّل فلأنّ الجسم أقلّ ما قيل في تركّبه أنّه من جزئين، وذلك ينافي الوحدة، وقوله: ﴿ أحد ﴾ مبالغة في الوحدانية، وذلك يدلّ علىٰ نفي كونه جوهراً فرداً.

أمّا علىٰ رأي من ينفيه فإنّه يقول كلّ متحيّز لابدّ أن يكون يمينه غير يساره، وقدّامه غير خلفه، وكلّ ما يتميّز أحد جانبيه عن الآخر فهو منقسم، وإلّا لكان اليمين بعينه ليس بيمين بل يسار، وبالعكس، وكلّ منقسم فليس بأحد.

وأمّا علىٰ رأي من يثبته، فيدلّ من وجه آخر، وهو أنّ الأحد كما يراد به نفي التركيب والتأليف، فقد يراد به نفي الضدّ والندّ، ولو كان جوهراً فرداً، لكان كلّ جوهر فرد مِثْلاً له، ولهذا أكّد هذا الوجه بقوله: ﴿ ولم يكن له كفواً أحد ﴾[1]، وإذا دلّ ذلك علىٰ نفي الجسميّة والجوهريّة، دلّ على نفي الحيّز والجهة، لأنّ كلّ ما كان مختصاً بحيّزٍ وجهة فإنْ كان منقسماً كان جسماً، وإنْ لم يكن منقسماً كان جوهراً فرداً، وقد ثبت بطلانهما.

وكقوله: ﴿ الله الصمد ﴾[2] فإنّ الصمد هو السيّد المصمود إليه في الحوائج، فلو كان جسماً مركّباً محتاجاً إلىٰ أجزائه لم يكن غنيّاً محتاجاً إليه، فلم يكن صمداً مطلقاً، ولأنّ الأجسام متماثلة يجب اشتراكها في اللوازم، فلو احتاج بعض الأجسام إلىٰ بعض، وجب كون الكلّ محتاجاً إلىٰ نفسه، وكلّ ذلك محال.

---

(١) الإخلاص: ٤.

(٢) الإخلاص: ٢.

وكذا يدلّ علىٰ نفي الجهة والحيّز، لأنّه إنْ حلّ فيهما مع وجوب الحلول، لزم افتقاره في الوجود إلىٰ غيره، ويكون ذلك الحيّز مستغنياً عنه، فلا يكون صمداً مطلقاً، وإنْ حلّ مع جواز الحلول، افتقر إلىٰ مخصّص يخصصه بالحلول، وذلك يوجب كونه محتاجاً.

وكقوله: ﴿ ولم يكن له كفواً أحد ﴾[1] فإنّه يدلّ علىٰ نفي الجسميّة والجوهريّة، لأنّ الأجسام والجواهر متماثلة، فيكون كفوٌ له، وهو باطل.

وكقوله تعالىٰ: ﴿ ليس كمثله شيء ﴾[2] ولو كان جسماً، لكان له مثل.

وكقوله تعالىٰ: ﴿ والله الغنيّ وأنتم الفقراء ﴾[3] ولو كان جسماً لم يكن غنيّاً، لإنّ كلّ جسم مركّب ومحتاج إلىٰ جزئه، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

وإذا ورد أمثال ذلك، وجب تأويل غيرها من المتشابهات، لئلا يتناقض كلامه سبحانه، وهو المطلوب.

إذا تقرّر هذا، فاعلم: أنّ الآيات المتأوّلة أنواع:

النوع الأوّل: ما فيه إشعار بالجسميّة، وهو أقسام:

أ ـ ما يدلّ علىٰ الوجه، وهو قسمان: الأوّل: قوله تعالى: ﴿ ويبقىٰ وجه ربّك ﴾[4] أضاف الوجه إلىٰ نفسه، وإضافة الشيء إلىٰ نفسه محال، فيكون جزئه، وكذا قوله ﴿ كلّ شيءٍ هالك إلّا وجهه ﴾[5] وقوله ﴿ أينما تولّوا

---

(١) الإخلاص: ٤.

(٢) الشورىٰ: ١١.

(٣) محمد: ٣٨.

(٤) الرحمن: ٢٧.

(٥) القصص: ٨٨.

فثمّ وجه الله ﴾[١]. الثاني: قوله تعالى: ﴿ إنّما نُطْعِمُكم لوجه الله ﴾[٢] وكذا ﴿ إلّا ابتغاء وجه ربّه الأعلى ﴾[٣] وغير ذلك.

والجواب عن الأوّل: ليس المراد بالوجه العضو، وإلّا لزم أن يفنىٰ جميع الجسد، ويبق الوجه، بل ظاهره أنّه[٤] الموصوف بالجلال والإكرام، ولهذا قرئ برفع «ذو»، ولا شكّ أنّ الموصوف بالجلال والإكرام هو الله، فيكون كفاية عن الذات، وكذا الكلام في قوله ﴿ كلّ شيء هالك إلّا وجهه ﴾[٥] وأمّا: ﴿ أينما تولّوا ... ﴾[٦] فلو كان المراد العضو، لزم حصوله في جميع جوانب العالم، ومعلوم بالحسّ خلافه، وإلّا لزم حصول الجسم الواحد في أماكن كثيرة، فيكون المراد به الذات، والمقصود به التأكيد والمبالغة، وإنّما كنّىٰ بالوجه عن الذات، لأنّ المرئيّ من الإنسان في الأغلب ليس إلّا وجهه، وبوجهه يتميّز عن غيره، فكأنّه العضو الذي به يتحقّق وجوده، وأيضاً: أنّ المقصود من الإنسان ظهور آثار عقله وحسّه وفهمه وفكره، ومعلوم أنّ معدن هذه القوىٰ هو الرأس، ومظهر آثارها هو الوجه، وأيضاً: لاختصاصه بمزيد الحسن واللطافة والتركيب العجيب والتأليف الغريب، وظهور ما في القلب من الأحوال عليه، فحسن الإطلاق.

وعن الثاني: أنّه ليس المراد العضو، لأنّه قديم عندهم، والقديم لا يراد حصوله، لأنّ الشيء الذي يراد معناه يراد حصوله ودخوله في الوجود، وذلك في

---

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) الإنسان: ٩.

(٣) الليل: ٢٠.

(٤) أثبتناه من المطبوع.

(٥) القصص: ٨٨.

(٦) البقرة: ١١٥.

القديم الأزليّ محال*، بل المراد: الرضا، وإنّما كنّىٰ به عن الرضا، لأنّ الإنسان إذا مال قلبه إلىٰ الشيء أقبل بوجهه عليه، وإذا كرهه أعرض بوجهه عنه.

ب ـ ما يدلّ على العين: كقوله ﴿ واصنع الفلك بأعيننا ﴾[١] ﴿ ولتصنع علىٰ عيني ﴾[٢] ﴿ فاصبر لحكم ربّك فإنّك بأعيننا ﴾[٣].

والجواب: لا يمكن إجراء ذلك علىٰ ظاهره، وإلّا لزم كون العين آلة[٤] لتلك الصنعة في الأُولى، وأن يكون موسىٰ مستقراً على العين، ملتصقاً بها مستعلياً عليها، وأيضاً: للزم[٥] إثبات أعين في الوجه الواحد، وهو قبيح.

فيكون المراد غير ذلك، وهو الحمل علىٰ شدّة العناية والحراسة، ووجه حسن هذا المجاز أنّ من عظمت رعايته لشيءٍ، واشتدّت عنايته به كثر نظره إليه.

ج ـ ما يدلّ على اليد: وقد وردت تارةً بصيغة الإفراد، كقوله: ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾[٦] ﴿ يد اللهِ مغلولة ﴾[٧] وتارةً بصيغة التثنية، كقوله ﴿ لما خلقت بيديّ ﴾[٨] وقوله ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾[٩] وتارةً بصيغة الجمع، كقوله: ﴿ ممّا عملت أيدينا ﴾[١٠].

(*) إرادة الشيء أعمّ من إرادة حصوله للمريد ومن وصول المريد إليه. قال تعالىٰ ﴿ إنْ كنتن تردن الله ... ﴾ (الأحزاب: ٢٢) وكان الأُولى الاكتفاء بالذيل.

(١) هود: ٣٧.

(٢) طه: ٣٩.

(٣) الطور: ٤٨.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: إلهاً.

(٥) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: يلزم.

(٦) الفتح: ١٠.

(٧) المائدة: ٦٤.

(٨) ص: ٧٥.

(٩) المائدة: ٦٤. (١٠) يس: ٧١.

والجواب : أنّ اليد يعبّر بها مجازاً عن أُمور :

منها : القدرة ، فيقال : يد السلطان فوق يد الرعيّة ، أي قدرته ، ووجه حسن هذا المجاز أنّ كمال حال هذا العضو إنّما يظهر بالقدرة ، فلمّا كان المقصود القدرة أُطلق اسم اليد على القدرة.

ومنها النعمة : لأنّ إعطاء النعمة باليد ، فيكون إطلاق اسم السبب على المسبّب.

ومنها : أنْ يذكر لفظ اليد صلةً للكلام وتوكيداً ، يقال : « يداك أوكتا [١] وفوك نفخ » ويقرب من قوله تعالىٰ : ﴿ قدّموا بين يدي نجواكم صدقة ﴾[٢] و﴿ بين يديْ رحمته ﴾[٣].

إذا عرفت هذا ، فالمراد بالأُولىٰ : أنّ قدرة الله غالبة علىٰ قدرتهم ، وبالثانية : النعمة ، ويدلّ عليه أنّه كلام اليهود ، فإمّا أنْ يكونوا مقرّين بإثبات الخالق ، أو منكرين ، فإنْ كان الأوّل امتنع أنْ يقال : خالق العالم مغلول مقيّد ، فإنّه لا يقوله عاقل ، وإنْ كان الثاني لم يكن لذلك الكلام فائدة ، فلم يبق إلّا أنْ يكون المراد النعمة ، لاعتقادهم أنّ نعمة الله محبوسة عن الخلق ، ممنوعة عنهم.

وأمّا قوله : ﴿ خلقت بيديّ ﴾[٤] فنقول : للعلماء فيه قولان :

---

(١) أوكت : من الوكاء بالكسر والمدّ : خيط يشدّ به الصُّرة والكيس والقربة ونحوها ، ومنه الخبر : أوكئوا السقاء أي شدوا رأسه بالوكاء . ومنه أيضاً : لا تشربوا إلّا من ذي وكاءٍ و : لو كانت لألسنتكم أوكية لحدّثت كلّ امرئ بماله أو عليه . مجمع البحرين ١ : ٤٥٣ ـ ٤٥٤. فمعنى الجملة : يداك شدّتا الوكاء.

(٢) المجادلة : ١٢.

(٣) الفرقان : ٤٨.

(٤) ص : ٧٥.

الأوّل : أنّ اليدين صفتان قائمتان بذاته تعالىٰ، يحصل بهما التخليق علىٰ وجه التكريم والاصطفاء، كما في حقّ آدم عليه السلام، لأنّ قوله : ﴿ خلقت بيديّ ﴾[1] يشعر بالعليّة للسجود، فلو كان المراد القدرة، لكانت علّة السجود في جميع الخلق، ولأنّها مذكورة بالتثنية، والقدرة واحدة، لإنّ فيها إشعاراً بأنّ آدم مخصوص بذلك وأنّ الحكم منفي عن غيره، وفي هذا نظر؛ أمّا أوّلاً : فلأنّه لو كان التخليق باليدين يوجب التكريم ومزيد الاصطفاء، لكان تخليق البهائم والأنعام بالأيدي يوجب رجحانها علىٰ آدم، لقوله في حالها : ﴿ ممّا عملت أيدينا أنعاماً ﴾[2]، وأمّا ثانياً : فلأنّه لا يدلّ علىٰ حصول العدد، بدليل قوله تعالىٰ : ﴿ قدّموا بين يدي نجواكم صدقة ﴾[3]، وأمّا ثالثاً : فلأنّ التخصيص بالذكر لا يدلّ علىٰ نفي الحكم عمّا عداه.

الثاني : أنّ المراد القدرة، وإنّما ثنّاها بياناً لكثرة العناية بآدم عليه السلام، في تكوينه وإيجاده، فإنّ الإنسان إذا أراد المبالغة في إصلاح بعض المهمّات وتكميلها، يقول : هذا عملته بيدي، ومن المعلوم أنّ التخليق مع هذا النوع من العناية ما كان حاصلاً في حق غير آدم عليه السلام.

وأمّا ﴿ يداه مبسوطتان ﴾[4] فالمراد : النعمة، لأنّه ورد جواباً عن قول اليهود، وقد بيّنّا وجه ذلك، والتثنية عبارة عن كثرة النعم، وشمولها للخلق، وقيل : المراد نعمتاه الظاهرة والباطنة، أو نعمتا الدنيا والآخرة.

---

(١) ص : ٧٥.

(٢) يس : ٧١.

(٣) المجادلة : ١٢.

(٤) المائدة : ٦٤.

د ـ ما يدلّ على اليمين، كقوله: ﴿ والسماوات مطويّات بيمينه ﴾[١]، وقوله: ﴿ لأخذنا منه باليمين ﴾[٢].

والجواب: أنّ اليمين عبارة عن القوّة والقدرة، بدليل أنّه سمّي الجانب الأيمن باليمين، لأنّه أقوى الجانبين، وسمّي الحلف باليمين، لإنّه يقوّي عزم الإنسان على الفعل والترك.

فعلىٰ هذا، المراد: السماوات مطويّات بقدرته، وأمّا قوله: ﴿ لأخذنا منه باليمين ﴾[٣]، أي: لأخذنا بيمين ذلك الإنسان، كما يقال: أخذت بيمين الصبيّ إلى المكتب، أو يكون يمين الآخذ، فيكون المراد أخذنا منه بالقوّة والقدرة.

هـ ـ ما يدلّ علىٰ القبضة، كقوله تعالىٰ: ﴿ والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ﴾[٤].

والجواب: ظاهر الآية يدلّ علىٰ أنّ الأرض قبضة، وذلك محال لوجوه:

١ ـ أنّ الأرض محتوية على النجاسات، فكيف يقول العاقل إنّها قبضة إله العالم.

٢ ـ أنّ القرآن دالّ علىٰ أنّ الأرض مخلوقة، وقبضة الخالق لا تكون مخلوقة.

٣ ـ أنّ الأرض تقبل الاجتماع والافتراق، والعمارة والخراب، وقبضة الخالق لا تكون كذلك، فإذن لابدّ من التأويل، وهو أنّ الأرض في قبضته.

ثم إنّ القبضة قد يراد بها احتواء الأنامل على الشيء، وقد يراد بها كون الشيء في قدرته وتصرّفه وملكه، يقال: البلد في قبضة السلطان، والمراد هنا هذا المعنىٰ.

---

(١) الزمر: ٦٧.

(٢ و ٣) الحاقة: ٤٥.

(٤) الزمر: ٦٧.

و ـ ما يدلّ على الجنب، كقوله تعالىٰ: ﴿ يا حسرتا علىٰ ما فرّطت في جنب الله ﴾[١].

والجواب: قيل: المراد من الجنب الحقّ، والسبب في حسن هذا المجاز أنّ جنب الشيء إنّما سمّي حقّاً[٢] لأنّه يصيّر ذلك الشيء مجانباً لغيره، فمن أتىٰ بعمل علىٰ سبيل الإخلاص في حقّ الله، فقد جانب في ذلك العمل غير الله، فيصحّ أن يقال: إنّه أتىٰ بذلك في جنب الله، وهذه الاستعارة معروفة معتادة في العرف.

ز ـ ما يدلّ على الساق، كقوله تعالىٰ: ﴿ يوم يكشف عن ساق ﴾[٣] وروىٰ صاحب شرح السنّة[٤] عن أبي سعيد الخدري أنّه سمع النبيّ صلى الله عليه وآله يقول: يكشف ربّنا عن ساقه، فيسجد له كلّ مؤمن ومؤمنة، ويبقىٰ من كان يسجد في الدنيا رياءً وسمعة فيذهب ليسجد له فيعود ظهره طبقاً[٥].

والجواب: لا حجّة في الآية والخبر، لوجوه:

١ ـ أنّه ليس في الآية أنّه يكشف عن ساقه، بل قال: عن ساق، وذكره بلفظ ما لم يسمّ فاعله.

---

(١) الزمر: ٥٦.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: جنباً.

(٣) القلم: ٤٢.

(٤) الحسين بن مسعود الفرّاء أو ابن الفراء أبو محمد، ويلقّب بمحيي السنّة، البغوي: فقيه محدث مفسر، نسبته إلى «بغا» من قرى خراسان بين هراة ومرو له «التهذيب ـ خ» في فقه الشافعية، و«شرح السنّة ـ خ» في الحديث، و«لباب التأويل في معالم التنزيل ـ ط» في التفسير، و«مصابيح السنة ـ ط» و«الجمع بين الصحيحين» وغير ذلك. توفي بمرو الروذ.
(أعلام الزركلي ٢: ٢٥٩)

(٥) مصابيح السنة ٣: ٥٢٩، الحديث ٤٢٩٤، وفيه: طبقاً واحداً.

٢ ـ إنّ إثبات الساق الواحدة للحيوان نقص، فتعالى الله عنه.

٣ ـ إن الكشف إنّما يكون [للاحتراز][١] عن تلوّث الثوب بشيء محذور، وجلّ إله العالم [...][٢]، بل المراد شدة[٣] أهوال القيامة، يقال: قامت الحرب علىٰ ساقها، أي: شدّتها، فقوله: يكشف عن ساق، أي: عن شدة القيامة وأهوالها، وأنواع عذابها، وأضافه إلىٰ نفسه في الخبر لأنّه شدة لا يقدر عليها إلّا هو سبحانه.

ح ـ ما يدلّ علىٰ صفات لا تقوم إلّا بالأجسام، وهو أقسام:

١ ـ الحياء، قال الله تعالىٰ: ﴿ إنّ الله لا يستحيي أنْ يضربَ مثلاً ما بعوضة ﴾[٤] وكما روي عن سلمان عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ الله حييٌّ كريم يستحيي إذا رفع العبد يديه إليه أن يردّهما صفراً، حتىٰ يضع فيهما خيراً»[٥].

والجواب: إن الحياء هو تغيّر وانكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاقب به، أو يذمّ عليه، واشتقاقه من الحياة، فجعل الحياء لما يعتريه من الإنكسار والتغيّر، فتنكسر القوّة، فتنقص الحياة، ولهذا يقال: «هلك فلان حياءً من كذا»، و«مات حياءً» وحينئذٍ لا بدّ من تأويله فنقول:

إنّ القانون الكلّيّ أنّ كلّ وصف يختص بالأجسام، إذا وصف به تعالىٰ فهو

---

(١) في الأصل: عن الاحتراز.

(٢) يبدو أنّ هناك سقطاً في النسخ، كلمة أو كلمتين، ولم نعثر على المحذوف فيما بأيدينا من نسخ الكتاب.

(٣) أثبتناه من المطبوع.

(٤) البقرة: ٢٦.

(٥) لم نعثر على هذه الرواية في مجاميعنا الحديثية وإنّما وجدناها في كنز العمال ٢: ٦٩، الحديث ٣١٦٦ مع اختلاف يسير، إلّا أنّها منقولة عن أنس، وفيه رواية مروية عن سلمان قريبة من هذا المضمون.

محمول علىٰ نهايات الأغراض[١]، لا علىٰ بدايات الأغراض[٢]. مثاله : إنّ الحياة حالة تحصل للإنسان، لها مبدأ ونهاية، أمّا المبدأ فهو التغيير المذكور، وأمّا النهاية فهي ترك ذلك الفعل، فإذا ورد في حق الله تعالىٰ، فليس المراد ذلك التغيير والخوف الذي هو مبدأ، بل المراد ترك الفعل الذي هو نهايته، وكذلك الغضب له مبدأ، وهو غليان دم القلب، وشهوة الانتقام، وله غاية، وهو إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وصف الله تعالىٰ به، فليس المراد المبدأ، بل النهاية والغاية.

٢ ـ اللقاء، قال الله تعالىٰ : ﴿ إنّهم ملاقوا ربّهم ﴾[٣] ﴿ يوم يلقونه ﴾[٤] واللقاء من صفات الأجسام.

والجواب : أنّه محمول علىٰ أحد الوجهين :

أحدهما : إنّ الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه، دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولاً لا حيلة له في رفعه[٥]، وكان ذلك اللقاء سبباً لظهور قدرة الملك عليه، فعلىٰ هذا الوجه يكون من قسم الحمل علىٰ نهايات الأغراض[٦].

وثانيها : أنْ يكون في الكلام حذف مضاف، أي : «يلاقوا جزاءَ ربّهم» وكذا في غيرها.

٣ ـ المجيء والإتيان، كقوله : ﴿ إلّا أنْ يأتيهم الله في ظُللٍ من الغمام والملائكة ﴾[٧] وكذا في قوله : ﴿ ويأتي ربّك ﴾[٨] ﴿ وجاء ربّك ﴾[٩].

---

(١) و (٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : الأعراض.

(٣) هود : ٢٩.

(٤) التوبة : ٧٧.

(٥) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : دفعه.

(٦) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : الأعراض.

(٧) البقرة : ٢١٠. (٨) الأنعام : ١٥٨. (٩) الفجر : ٢٢.

والجواب : أنّ إتيان الله تعالىٰ ومجيئه يمتنع حمله علىٰ ظاهره، وإلّا لكان محدثاً، لأنّه لا ينفكّ حينئذٍ من الحوادث، ولكان محدوداً، ولجاز إثبات إلهيّة غيره من الأجسام، لأنّ منع إلهيّتها لجريان صفات الأجسام عليها، وإلّا[1] لما كان يتمّ طعن الخليل عليه السلام في إلهيّة الكواكب والقمر والشمس، فيكون المراد حينئذٍ غير ذلك.

أمّا في الإتيان فوجهان :

الأوّل : أنّ المراد أنْ يأتيهم آيات الله، فجعل مجيئها مجيئاً له على التعظيم لشأنها، ويدلّ علىٰ هذا قوله من قبل : ﴿ فإنْ زللتم من بعد ما جاءتكم البيّنات ﴾[2]، أو يكون المراد أنْ يأتيهم أمر الله، لقوله في سورة النحل ﴿ إلّا أنْ تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربّك ﴾[3] فكان هذا مفسّراً لذلك، ولقوله بعد ذلك : ﴿ وقُضِيَ الأمر ﴾[4] واللام للعهد السابق فيكون مقتضياً لذكر أمرٍ جرىٰ[5]، فيكون معهوداً ذهنيّاً.

والمراد بالأمر هنا الفعل، كقوله : ﴿ وما أمرنا إلّا واحدة كلمح بالبصر ﴾[6]، وإن حمل على القول جاز أنْ يكون المراد مناداة منادٍ من عند الله، أو حصول أصواتٍ مفزعة مخصوصة في تلك الغمامات دالّةٍ علىٰ حكم، أو يكون هنالك حذف تقديره :أنْ يأتيهم الله بما وعد من العذاب، فحذف ما يأتي به تعويلاً على الفهم، فيكون الحذف أبلغ في التهويل، لتقيم أفكارهم وخواطرهم في كلّ وجه، ومثله : ﴿ فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ﴾.

---

(١) «ح» : ولما كان.

(٢) البقرة : ٢٠٩.

(٣) النحل : ٣٣.

(٤) البقرة : ٢١٠.

(٥) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : جزئي.

(٦) القمر : ٥٠.

الثاني: أنْ يكون «في» بمعنى الباء، وحروف الجرّ يقام بعضها مقام بعض، وتقديره: «أنْ يأتيهم الله بظلل من الغمام، والملائكة» أي: مع الملائكة.

وأمّا المجيء، فوجهان أيضاً:

الأوّل: حذف المضاف، فيحتمل حينئذٍ وجوهاً:

١ ـ جاء أمرُ ربّك بالمجازاة والمحاسبة.

٢ ـ جاء قهر ربّك، كما يقال: «جاء الملك القاهر» إذا جاء عسكره.

٣ ـ جاء ظهور معرفة الله تعالىٰ بالضرورة في ذلك اليوم، فصار ذلك جارياً مجرىٰ مجيئه وظهوره.

الثاني: أنْ لا يكون هناك حذف مضاف، ويكون المراد من الآية التمسّك بظهور آيات الله، وتبيّن آثار قدرته وقهره وسلطانه، والمراد تمثيل تلك الحالة بحالة الملك إذا حضر، فإنّه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة، ما لا يظهر بحضور عساكره كلّها.

ط ـ ما يدلّ علىٰ أنّه جسم، أو متعلّق بالجسم، كالروح والنفس، كقوله: ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾[1] وغير ذلك، وقوله: ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلمُ ما في نفسك ﴾[2] فإنّه يدلّ على التجزّي، أو ما يستلزمه.

والجواب: أمّا الروح فإنّ إضافتها إلىٰ نفسه إضافة التشريف، والمراد بالنفخ التعبير بالسبب عن المسبّب، لامتناع أنْ يكون تعالىٰ قابلاً للتجزّي والتبعيض، وأمّا النفس، فقد جاء لغةً علىٰ وجوه:

---

(١) سورة ص: ٧٢.

(٢) المائدة: ١١٦.

١ ـ البدن، كقوله: ﴿ كلّ نفس ذائقة الموت ﴾[١].

٢ ـ الدم، نحو: «حيوان له نفس سائلة» ومن ذلك سميت النفساء.

٣ ـ الروح، كقوله: ﴿ الله يتوفّىٰ الأنفس حين موتها ﴾[٢].

٤ ـ العقل، كقوله تعالىٰ: ﴿ والّتي لم تمت في منامها ﴾[٣] وقوله: ﴿ وهو الذي يتوفّاكم بالليل ﴾[٤] وذلك لأنّ الأحوال بأسرها ثابتة حال النوم إلّا العقل، فإنّه الذي يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة.

٥ ـ ذات الشيء وعينه، نحو قوله تعالىٰ: ﴿ وما يخدعون إلّا أنفسهم ﴾[٥] ﴿ فاقتلوا أنفسكم ﴾[٦].

إذا تقرّر هذا: فالمراد هنا الذات والحقيقة، فعلىٰ هذا تقديره «تعلم معلومي، ولا أعلم معلومك» وأمّا قوله: ﴿ واصطنعتك لنفسي ﴾[٧] فإنّه دالّ علىٰ مزيد المبالغة، فإنّ الإنسان إذا قال: عمّرت هذه الدار بنفسي، فهم منه المبالغة.

ي ـ ما ورد في الأخبار، وليس في القرآن، ممّا يدلّ على الجسميّة، وهو كثير، ذكرنا منه حديثاً واحداً لاشتماله علىٰ محاسن في العبارة، وهو حديث الصورة، وقد ورد بعبارتين:

إحداهما: عن النبي صلى الله عليه وآله إنّ الله خلق آدم علىٰ صورته[٨].

---

(١) آل عمران: ١٨٥.

(٢) و(٣) الزمر: ٤٢.

(٤) الأنعام: ٦٠.

(٥) البقرة: ٩.

(٦) البقرة: ٨٥.

(٧) طه: ٤١.

(٨) بحار الأنوار ٤: ١١.

وثانيها: روى ابن خزيمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: لا يقولنّ أحدكم لعبده قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإن الله خلق آدم علىٰ صورته[١].

والجواب: أنّ الهاء في قوله: علىٰ صورته، تحتمل وجوهاً:

١ ـ أنْ تكون عائدة إلىٰ شيء غير آدم وغير الله.

٢ ـ أنْ تكون عائدة إلىٰ آدم.

٣ ـ أنْ تكون عائدة إلىٰ الله تعالىٰ.

فعلى الأوّل: يكون المراد من العبارة الأُولى الردّ علىٰ من قال: أنّ آدم كان علىٰ صورة أُخرىٰ، كقولهم: إنّه كان عظيم الجثّة، طويل القامة، بحيث يكون رأسه قريباً من السماء، فيكون النبيّ ﷺ أشار إلىٰ إنسان معيّن وقال: إنّ الله خلق آدم علىٰ صورته، أي: كان شكل آدم مثل شكل هذا الإنسان، وكذا على العبارة الثانية، وزيادة وجه آخر: وهو أنّ النبيّ إنّما نهىٰ عنه لأنّه شتم لآدم وجميع الأنبياء، لأنّهم مشبّهون بصورة ذلك الشخص، وخصّ آدم بالذكر، لأنّه ابتديء خلقه علىٰ هذه الصورة.

وعلىٰ الثاني ـ وهو أقوى الوجوه لكونه عوداً إلى الأقرب ـ يحتمل وجوهاً:

١ ـ أنّه لما عصىٰ آدم وأُخرج من الجنّة، لم يعاقب بمثل ما عوقب به غيره من الحيّة والطاووس، فإنّه أخرجها وغيّر خلقها بخلافه عليه السلام، فإنّه لم يتغير خلقه،

---

(١) كنز العمال ١: ٢٢٧ أنّ فيه بدل لعبده: لأخيه، وروي في بحار الأنوار ٤: ١١ عن الحسين ابن خالد قال: قلت للرضا عليه السلام: يابن رسول الله إنّ الناس يروون أنّ رسول الله ﷺ قال: إنّ الله خلق آدم علىٰ صورته، فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا أوّل الحديث، إنّ رسول الله ﷺ مرّ برجلين يتسابّان: فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال عليه السلام: يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك فإنّ الله عز وجل خلق آدم علىٰ صورته.

والفرق بين هذا الجواب وما قبله: أنّ المقصود من هذا أنّه عليه‌السلام كان مصوناً عن المسخ، والأوّل بيان أنّ هذه الصورة الموجودة ليست إلّا التي كانت قبل، من غير تعرّض للمسخ وعدمه.

٢ ـ إنّه إبطال لقول الدهريّة الذين يقولون: إنّ الانسان لا يتولّد إلّا بواسطة النطفة ودم الطمث، فقال: إنّ الله خلق آدم علىٰ صورته ابتداءً، من غير تقدّم نطفة وعلقة ومضغة.

٣ ـ إنّه ردّ على الفلاسفة الذين قالوا: إنّ الانسان لا يتكوّن إلّا في مدّةٍ طويلة وزمان مديد، وبواسطة الأفلاك والعناصر، فقال صلى‌الله‌عليه‌وآله: إنّه خلقه من غير هذه الوسائط.

٤ ـ الردّ على الأطبّاء والفلاسفة القائلين بالقوة المصوّرة المولّدة، لا بتخليق الله تعالىٰ وإيجاده.

٥ ـ أنْ يكون المراد من الصورة الصفة، يقال: شرحت لفلان صورة الواقعة، وذكرت له صورة المسألة، أي: صفتها، فيكون المراد أنّ آدم خلق علىٰ جملة صفاته وأحواله، وذلك أنّ الإنسان حين يحدث يكون في غاية العجز والجهل، ثم يزداد علمه وقدرته، فبيّن صلى‌الله‌عليه‌وآله أنّ آدم خلق من أوّل الأمر كاملاً في علمه وقدرته.

وعلىٰ الثالث، يحتمل وجوهاً:

١ ـ أن يكون المراد من الصورة الصفة، فيكون المعنىٰ أنّ آدم عليه‌السلام امتاز عن سائر الأشخاص والاجسام بكونه عالماً بالمعقولات قادراً علىٰ استنباط الحرف والصناعات، وهذه صفات شريفة[1] مناسبة لصفات الله تعالىٰ من بعض الوجوه.

---

(١) «م»: صفات لشخص نفسه مناسبة ...

٢ ـ إنّه كما يصحّ إضافة الصفة إلى الموصوف، كذا يصحّ إضافتها إلى الخالق والموجد، ويكون الغرض من هذه الإضافة الدلالة علىٰ أنّ هذه الصورة ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة.

٣ ـ قال الغزالي: «ليس الإنسان عبارة عن هذه البنية، بل هو موجود ليس بجسم ولا جسمانيّ، ولا تعلّق له بالبدن، إلّا علىٰ سبيل التدبير والتصرّف»[1] فيكون المراد أنّ نسبة ذات آدم إلىٰ هذا البدن كنسبة الباري تعالى إلى العالم، من حيث أنّ كلّ واحد منهما غير حالٍّ في هذا الجسم، وإنْ كان مؤثراً فيه بالتصرّف.

النوع الثاني: فيما تمسّك به من قال بالجهة له تعالىٰ، وهو من الكتاب وجوه:

أ ـ الآيات الستّ الواردة بلفظ الاستواء على العرش.

وأُجيب: بأن الدلائل القطعيّة دلّت علىٰ أنّه ليس مختصاً بجهةٍ وحيّز، فلا يكون المراد بالاستواء ما فهموه، وإلّا لزم كونه منقسماً، لأنّ الجزء الحاصل منه في غير العرش، غير الحاصل فيه، ولزم أن يكون محدثاً إن قدر على الحركة والسكون، وإنْ لم يقدر كان كالمربوط، أو كالزمن، بل أسوأ حالاً منهما، ولزم أنْ يكون محمولاً لقوله: ﴿ ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذٍ ثمانية ﴾[2] فيكون محفوظاً بحامليه، لكن الخالق يحفظ المخلوق ولا عكس.

وإذا لم يكن كذلك، وجب تأويله، وهو أنّ المراد الاستيلاء والقهر، ونفاذ القدرة، وجريان أحكام الالهية، وهذا جائز في اللغة، قال الشاعر مادحاً:

قد استوىٰ بشر علىٰ العراق ... من غير سيفٍ ودمٍ مهراق[3]

---

(١) لم نعثر علىٰ هذا الكلام حسب تتبّعنا.

(٢) الحاقة: ١٧.

(٣) وقد استشهد بهذا البيت في لسان العرب ٦: ٤٤٧.

وعلة تخصيص العرش وجهان :

١ ـ إنّه أعظم المخلوقات فخصّ بالذكر لذلك، كما خصّه في قوله : ﴿ وهو ربّ العرش العظيم ﴾[١].

٢ ـ ما ذكره الغزالي في كتاب «إلجام العوام» وهو أنّه تعالىٰ يتصرّف في أجزاء العالم بواسطة العرش، وأنّه لا تحدث صورة في العالم ما لم يحدثها في العرش، كما أنّ النقّاش والكاتب لا يحدث صورة ما لم يحدثها في الدماغ بواسطة القلب[٢].

وهذا الكلام مبنيّ علىٰ قواعد الحكماء، وفيه ما فيه.

ب ـ ما يدلّ على الفوقيّة، كقوله : ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾[٣] ﴿ يخافون ربّهم من فوقهم ﴾[٤].

وأُجيب : أنّ المراد بالفوقيـة، الفوقيّة بالقدرة والقهر، قال تعالىٰ : ﴿ بعوضةً فما فوقها ﴾[٥] أي : أزيد منها في صفة الصغر والحقارة، وإذا كان اللفظ محتملاً لذلك تعيّن له، كقوله : ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾[٦].

والفوقية المقرونة بالقهر، هي الفوقية بالقدرة والمكنة لا الجهة، بدليل أنّ الحارس يكون فوق السلطان في الجهة، ولا يقال له فوق السلطان، ولقوله : ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾[٧]، ﴿ وإذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريب ﴾[٨] ﴿ ما يكون من نجوىٰ

---

(١) النمل : ٢٦.

(٢) إلجام العوام : ١١ مع اختلاف يسير في التعبير.

(٣) الأنعام : ١٨.

(٤) النحل : ٥٠.

(٥) البقرة : ٢٦.

(٦) الأنعام : ١٨.

(٧) الحديد : ٤.

(٨) البقرة : ١٨٦.

ثلاثةٍ إلّا هو رابعهم ﴾(١) وغير ذلك، ولأنّ الفوقيّة بالجهة ليست صفة مدح، لأنّ تلك الفوقية حاصلة للجهة، فلو كانت صفة مدح لزم أنْ تكون الجهة أفضل وأكمل من الله تعالىٰ، لأنّ صفة المدح حصلت له بسببها.

وأمّا قوله في صفة الملائكة: ﴿ يخافون ربّهم من فوقهم ﴾(٢) ففيه جواب آخر وهو: يحتمل أن يكون «من فوقهم» صلة لقوله «يخافون» أي: يخافون من فوقهم ربّهم، لأنّهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم.

ج ـ الآيات الدالّة علىٰ لفظ العلوّ، كقوله: ﴿ وهو العليّ العظيم ﴾(٣) ﴿ وهو العلي الكبير ﴾(٤).

وأُجيب: أنّ المراد العلوّ بسبب القدرة والقهر، فإنّه يقال: السلطان أعلىٰ من غيره، ويكتب في أمالي السلاطين: الديوان الأعلىٰ، ويقال لأوامرهم: الأمر الأعلىٰ والمجلس الأعلىٰ، وليس المراد من ذلك كلّه الجهة.

وأيضاً: قال الله تعالىٰ لموسىٰ: ﴿ لا تخف إنّك أنت الأعلىٰ ﴾(٥) ﴿ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون ﴾(٦).

د ـ الآيات الدالّة علىٰ لفظ العروج إليه والصعود، وهي كثيرة في القرآن.

وأُجيب: بأنّ المعارج جمع معرج، وهو المصعد، ومنه ﴿ معارج عليها

---

(١) المجادلة: ٧.

(٢) النحل: ٥٠.

(٣) البقرة: ٢٥٥.

(٤) الحج: ٦٢.

(٥) طه: ٦٨.

(٦) آل عمران: ١٣٩.

يظهرون ﴾[١] وليس في قوله ﴿ ثمّ يعرج إليه ﴾[٢] أي شيء يعرج إليه ؟ فجاز أنْ يكون معارج نعم الله تعالىٰ، وأمّا قوله تعالىٰ : ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾[٣] فليس المراد من حرف «إلىٰ» المكان، بل المراد انتهاء الأُمور إلىٰ أمره[٤]، كقوله ﴿ إليه يرجع الأمر كلّه ﴾[٥] والمراد : إنّها أهل الثواب إلىٰ منازل الكرامة، وكقول ابراهيم عليه السلام : ﴿ إنّي ذاهب إلىٰ ربّي ﴾[٦].

هـ ـ الآيات المشتملة علىٰ لفظ الانزال والتنزيل، وهي كثيرة، تزيد علىٰ المائتين، كقوله : ﴿ أنزل الفرقان ﴾[٧] وغير ذلك.

وأُجيب : بأنّ القرآن حروف وأصوات، فيكون الإنتقال عليه محالاً[*]، فيكون اطلاق لفظ الإنزال علىٰ سبيل المجاز، فلا يحسن التمسّك به، وأيضاً قد يضاف الفعل إلى الآمر به كما يضاف إلى المباشر، كقوله : ﴿ الله يتوفّىٰ الأنفس حين موتها ﴾[٨] وقوله : ﴿ يتوفّاكم ملك الموت ﴾[٩] وغير ذلك، فيكون الإنزال مضافاً إليه، ـ أي الآمر به ـ وهو المطلوب.

---

(١) الزخرف : ٣٣.

(٢) السجدة : ٥.

(٣) المعارج : ٤.

(٤) «م» : مراده.

(٥) هود : ١٢٣.

(٦) الصافات : ٩٩.

(٧) آل عمران : ٤.

(*) الظاهر أنّ مراده رحمه الله أنّ الصوت لمكان عرضيته يستحيل انتقاله، لكن لو سلّم الخصم ذلك فلا يسلّم استحالة انتقاله بانتقال الجوهر الحامل له.

(٨) الزمر : ٤٢.

(٩) السجدة : ١١.

و ـ التمسّك بـالآيات المقرونة بحرف (إلىٰ) مع أنّها لانتهاء الغاية، كقوله: ﴿ إلىٰ ربّها ناظرة ﴾[١] ﴿ إلىٰ ربّكم ترجعون ﴾[٢] ﴿ إلىٰ الله المصير ﴾[٣] ﴿ ارجعي إلىٰ ربّك ﴾[٤].

وأُجيب بأنّا نبيّن في النوع الثالث الجواب عن الآية الأُولىٰ، وأمّا الباقية فمعارضة بقوله تعالىٰ عن الخليل عليه السلام: ﴿ إنّي ذاهب إلىٰ ربّي سيهدين ﴾[٥] وليس المراد الجهة، فكذا هنا.

ز ـ قوله تعالىٰ: ﴿ كلّا إنّهم عن ربّهم يومئذٍ لمحجوبون ﴾[٦] والحجاب إنّما يصحّ في حقّ من يكون في جهة حتّىٰ يصير محجوباً بشيءٍ آخر.

وأُجيب عنه: بوجوه تأتي.

ح ـ الآيات الدالّة علىٰ أنّه في السماء، كقوله: ﴿ ءأمنتم من في السماء ﴾[٧] وغيرها.

وأُجيب: بأنّه لا يمكن إجراؤها علىٰ ظاهرها لوجهين:

١ ـ قوله: ﴿ وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله ﴾[٨] وهذا يقتضي أن يكون المراد بالصورتين معنىً واحد، لكنّ كونه في الارض ليس بمعنى الاستقرار، فكذا كونه في السماء ليس بمعنى الاستقرار.

---

(١) القيامة: ٢٣.

(٢) السجدة: ١١.

(٣) النور: ٤٢.

(٤) الفجر: ٢٨.

(٥) الصافّات: ٩٩.

(٦) المطفّفين: ١٥.

(٧) الملك: ١٦. (٨) الزخرف: ٨٤.

٢ ـ إنّه ليس في الآية ما يدلّ علىٰ أنّ الذي في السماء هو الله، لجواز أن يكون كناية عن الملائكة لأنّهم أعداء الكفّار والفسّاق، سلّمنا أنّ المراد هو الله، لكن في الكلام إضمار: إمّا «ملكه» وخُصّ بالسماء تفخيماً لشأنها لكونها أعظم من الأرض، وإمّا «عذابه» أو غير ذلك.

ط ـ ما يدلّ على الارتفاع إليه، كقوله: ﴿ إنّي متوفّيك ورافعك إليّ ﴾[1] ﴿ بل رفعه الله إليه ﴾[2].

وأُجيب: بأنّه لمّا رفعه إلىٰ موضع الكرامة، أو مكان آخر، صحّ علىٰ سبيل المجاز أنْ يقال: رفعه إليه، كما أنّ المَلِك اذا عظّم منصب إنسان حَسُن أن يقال: أنّه رفعه من تلك الدرجة إلىٰ درجة عليا، وأنّه قرّبه من نفسه، ومنه قوله: ﴿ والسابقون السابقون * أُولئك المقرّبون ﴾[3].

ي ـ الآيات الدالّة علىٰ العندية، كقوله:

﴿ إنّ الذين عند ربّك ﴾[4] ﴿ عند مليك مقتدر ﴾[5] وغير ذلك.

وأُجيب: أنّ المراد العنديّة بالشرف، مع أنّه معارض بقوله عليه السلام حكاية عن ربّه: «أنا عند المنكسرة قلوبهم»[6] و«أنا عند ظنّ عبدي بي»[7] بل هذا أقوىٰ، لأنّ الأوّل يدلّ علىٰ أنّ الملائكة عند الله، والثاني يدل علىٰ أنّ الله عند العبد، وأيضاً

---

(١) آل عمران: ٥٥.

(٢) النساء: ١٥٨.

(٣) الواقعة: ١٠، ١١.

(٤) الأعراف: ٢٠٦.

(٥) القمر: ٥٥.

(٦) وما في بحار الأنوار ٧٣: ١٥٧: «الله عند المنكسرة قلوبهم».

(٧) بحار الأنوار ٧١: ١٤٦.

قوله : ﴿ وإنّ له عندنا لزلفىٰ وحسن مآب ﴾[1] ليس المراد بالعندية فيها الجهة، فكذا غيرها.

مع أنّا نقول للكراميّة : إنّكم تساعدون علىٰ أنّ ظواهر القرآن وإنّ دلّت علىٰ إثبات الأعضاء يجب القطع بنفيها، لما دلّت عليه الدلائل القطعيّة من استحالة الجسميّة عليه، وأنّ مراده تعالىٰ غير ذلك، فكذا نقول في ما ذكرتموه من دلائل الجهة، حذو النعل بالنعل.

النوع الثالث : فيما تمسّك به من قال بالرؤية :

وهو وجوه :

أ ـ قوله تعالىٰ حكاية عن موسى : ﴿ ربّ أرني أنظر إليك ﴾[2] ولو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها، وإلّا لكان بعض حثالة المعتزلة أعلم بصفاته من موسى عليه السلام.

وأُجيب بوجوه :

١ ـ إنّ المراد أظهِرْ لي أحوالاً تفيد العلم بالضرورة، وأطلق لفظ الرؤية على العلم مجازاً، وهو جواب الكعبي[3].

٢ ـ إنّ السؤال كان لقومه لا لنفسه بدليل قوله : ﴿ لن نؤمن لك حتّىٰ نرىٰ الله

---

(١) سورة ص : ٢٥.

(٢) الأعراف : ١٤٣.

(٣) راجع التفسير الكبير ١٤ : ٢٢٩، والكعبي هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي (٢٧٣ ـ ٣١٩ هـ)، من بني كعب، البلخي الخراساني، أحد أئمّة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمىٰ «الكعبية»، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها له كتب، منها «التفسير» و «تأييد مقالة أبي الهذيل» وغير ذلك ... (الأعلام للزركلي ٤ : ٦٦).

جهرةً ﴾[١] وإنّما أضافه إلىٰ نفسه ليكون أولىٰ بالاجابة فلمّا منعه كان أقوى في الدلالة علىٰ منع الغير، وهو جواب الجبائيين[٢].

٣ ـ إنّه كان عالماً باستحالتها عقلاً، فأراد أنْ يعضد ذلك بالدليل النقلي وكثرة الأدلّة توجب الطمأنينة، وتزيل الشكّ، ولذلك كان تكرير دلائل التوحيد في القرآن، وهو جواب أبي الهذيل[٣]*.

ب ـ قوله تعالىٰ: ﴿ وجوه يومئذٍ ناظرة إلىٰ ربّها ناظرة ﴾[٤] والنظر المقرون بحرف (إلىٰ) يفيد الرؤية، لاستعمال ذلك استعمالاً شائعاً في الكتاب واللغة والعُرف، وبسطه في المطوّلات. ولأنّ المراد به إمّا معناه الحقيقي وهو تقليب الحدقة نحو المرئي

---

(١) البقرة: ٥٥.

(٢) الجبائيون: هم أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي المتوفىٰ سنة ٢٩٥ هـ وهو من معتزلة البصرة وكانت المعتزلة البصرية في زمانه علىٰ مذهبه. وأنّهم قالوا: إنّ الله تعالىٰ متكلم بكلام مركب من حروف وأصوات، يخلقه الله تعالىٰ في جسم. والعبد خالق لفعله. ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وإذا مات بلا توبة يخلد في النار. وانّ الله تعالىٰ لا يُرىٰ في الآخرة.
وهذه الفرقة مع البهشمية تعتبر من أواخر فرق المعتزلة. (معجم الفرق الاسلامية: ٨٠).

(٣) لم نعثر على هذا الجواب بعينه ولكن نقل مضمونه القاضي الايجي ونسبه إلى أبي الهذيل. شرح المواقف ٨: ١١٧. وأبو الهذيل هو محمد بن الهذيل العبدي. كان مولىٰ لعبد القيس، وكان يلقّب بالعلّاف لأنّ داره بالبصرة كانت في العلّافين، له ستون كتاباً في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله. توفّي سنة ٢٣٥ هـ. (تعليقات «الفصل في الملل والنحل لابن حزم» ٣: ٣٤).

(*) والجواب الأوّل مردود بردّه تعالىٰ سؤال موسىٰ عليه السلام بقوله ﴿ لن تراني ﴾ (الأعراف: ١٤٣) فالرؤية بمعنى العلم كان حاصلاً له عليه السلام كيف وقد سمع كلامه تعالىٰ حيث قال ﴿ انّي أنا الله ربّ العالمين ﴾ (القصص: ٣٠) والجوابان الآخران بعيدان، وهناك جواب آخر وهو أنّه عليه السلام قد سأل الشهود القلبي الكامل الذي يحصل لأولياء الله تعالىٰ في الآخرة حينما يتجلىٰ لهم في الجنة فأُجيب بنفي حصوله له في الدنيا لعدم طاقة البنية المادية علىٰ تحمل ذلك التجلّي.

(٤) القيامة: ٢٢، ٢٣.

طلباً لرؤيته، وهو عليه تعالىٰ محال لاستدعائه الجهة، أو الانتظار وهو هنا باطل لأنّه معدّى بـ(إلىٰ)، والانتظار لا يعدّىٰ بها، كقوله: ﴿ فناظرةٌ بمَ يرجع المرسلون ﴾[١]. ولأنّ الآية في سياق حال النِعم فتكون حاصلة لا منتظرة؛ مع أنّ الإنتظار يوجب ألماً فيكون نقمة، لا نعمة ولذلك قيل إنّه موت أحمر، فلم يبق إلّا الرؤية مجازاً، اطلاقاً لاسم السبب على المسبّب.

وأُجيب بوجوه:

١ ـ المنع من كون المقرون بإلىٰ يفيد الرؤية في سائر استعمالاته، بل قد استعمل لا لذلك، ولهذا يقال: «نظرت إلى الهلال فلم أره».

٢ ـ إنّ هنا حذفاً لمضاف تقديره «ثواب ربّها» والإضمار وإنْ كان خلاف الأصل، فكالمجاز[٢].

٣ ـ نختار أنّها بمعنى الإنتظار، ولا تكون (إلىٰ) حرف جرّ، بل تكون اسماً هو واحد الآلاء، كما نقله الزهري وابن دُريد[٣]، قال الشاعر:

أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحماً ولا يخون إلىٰ

أي :لا يخون نعمة، ويكون المراد منتظرة نعمة ربّها، ونمنع كون الآية لبيان حال النعم، بل حكاية حال الناس قبل استقرار أهل الجنّة في الجنّة، بدليل ما بعده وهو: ﴿ وجوه يومئذٍ باسرة، تظن أن يفعل بها فاقرة ﴾[٤]. علىٰ أنّا نمنع كون الإنتظار موجباً للغمّ، بل للفرح والسرور، كمنتظر خلعة الملِك المتيقّن حصولها(*).

---

(١) النمل: ٣٥. (٢) «م»: فكذا المجاز.

(٣) جمهرة اللغة لابن دريد ١: ٢٠ والشعر من الأعشى.

(٤) القيامة: ٢٤، ٢٥.

(*) ويحصل الاستغناء عن هذه الوجوه غير الخالية عن التكلّف بحمل النظر على الشهود القلبي الكامل ولو سلّم أنّه أيضاً مجاز لكنّه لا ريب في أنّه أقرب المجازات.

ج ـ قوله : ﴿ ولكن انظر إلىٰ الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾[١] علّق الرؤية علىٰ استقرار الجبل الممكن، والمعلّق علىٰ الممكن ممكن.

وأُجيب : بالمنع من تعليقها على الممكن، والاستقرار ممكن بالنظر إلىٰ ذاته، لا إليه حال تجلّي الربّ له كما هو المفروض لأنّه كان عالماً بتجلّيه، وحال التجلّي كان متحرّكاً*، فيكون الإستقرار حينئذٍ محالاً، فالمعلّق عليه محال أيضاً.

د ـ قوله : ﴿ للّذين أحسنوا الحسنىٰ وزيادة ﴾[٢] فاللام في الحسنىٰ ليس للاستغراق، وإلّا لدخلت الزيادة، وذلك يمنع عطفها عليه، فتكون للعهد، ولا معهود بين المسلمين إلّا الجنّة وما فيها من الثواب، فتكون الزيادة مغايرة لها، وكلّ من أثبت ذلك قال إنّه رؤية الله تعالىٰ. ولاستفاضته في النقل.

وأُجيب : إنّ المراد المثوبة الحسنىٰ، وهي التي يحسن الجزاء بها، أي القدر الواجب، والزيادة التفضّل، لقوله : ﴿ ويزيدهم من فضله ﴾[٣] وبه قال أكثر المفسّرين. سلّمنا لكن نختار أنّ اللام للعهد، فيكون المعهود هو الجنّة وما فيها، وتكون الزيادة هي الرضوان، لقوله عقيب ذكر الجنّة : ﴿ ورضوانٌ من الله أكبر ﴾[٤] ولذلك قال مجاهد : الزيادة نظرة من الله ورضوان.

هـ ـ قوله تعالىٰ : ﴿ كلّا إنّهم عن ربّهم يومئذٍ لمحجوبون ﴾[٥] دلّت الآية علىٰ أنّ الكفّار محجوبون عن الربّ تحقيراً لهم، فيكون المؤمنون المعظّمون منزّهين عن ذلك.

---

(١) الأعراف : ١٤٣.

(*) بل مندكّاً.

(٢) يونس : ٢٦.

(٣) النور : ٣٨.

(٤) التوبة : ٧٢.

(٥) المطفّفين : ١٥.

وأُجيب: بأنّه يلزم منه رفع الحجاب عن المؤمنين، ولا يلزم منه الرؤية، وإنّما يلزم لو كان جائز الرؤية وهو ممنوع، أو المراد بالحجاب تمثيل بالاستخفاف، ولأنّه لا يحجب عن الملوك إلّا المهانون، قال الشاعر:

والناس ما بين مرحوبٍ ومحجوب

أو نقول: في الكلام حذفٌ لا محالة، إمّا محجوبون عن رحمته، أو رؤيته، لكنّ الثاني باطل للدلائل العقليّة، فتعيّن الأوّل، وهو المطلوب*.

(*) ويأتي هنا ما مرّ في معنى الرؤية والنظر من أنّه هو الشهود القلبي، وهو من ألذّ نعم الآخرة، والكافر محروم منه.

المرصد الثاني
في الاكراميّات

وفيه فصول :

الفصل الأوّل
فيما يتوقف عليه الأفعال

وهو أقسام :

أ ـ كـونه قادراً : أيْ مع خلوّه عـن الداعي يصحّ أنْ يؤثّر وأنْ لا يُـؤثّر *،

(*) معنى القدرة واضح وما يذكر تفسيراً له لا يزيده وضوحاً بل ربما يوجب إجمالاً وإبهـاماً. وأحسن ما قيل في ذلك انه كون الفاعل بحيث إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، وهو كما ترىٰ يتوقف علىٰ فهم معنى المشيئة وهي ليست بأعرف من القدرة. وكيف كان فحديث الداعي وخلو الذات عنه تارة وانضمامه إليه أُخرىٰ لا يليق بساحة قدسه تعالىٰ. فإنّ الداعي المفروض من أين يحدث ؟ فإن حدث بنفسه جاز حدوث كل شيء من غير علّة، وإن حدث بفاعل آخر استلزم الشرك، وإن حدث عن الله تعالىٰ ينقل الكلام إليه فيقال كيف يوجد هذا الداعي ؟ هل بداعٍ آخر أو بلا داع ؟ فإن كان بلا داع لم يكن مختاراً في خلقه وإنْ كان بداعٍ آخـر لزم التسلسل، والظاهر أنّ ما نسب إلىٰ الحكماء من نفي الاختيار، ناشٍ من قولهم بنفي الداعـي الخارج عن الذات فزعموا أنّه يستلزم نفي الاختيار وليس كذلك، ولا مجال للتوسّع في البحث ها هنا فليرجع إلىٰ مظانّه.

إذا لم يكن مانع أو ما يجري مجراه؛ وهل مع انضمام الداعي يجب المتعلق؟ الحقّ: نعم، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح، أوْ فرض ما ليس بتامٍّ تامّاً، هذا خلف.

ومنع منه جماعة، وإلّا لم يكن مختاراً؛ وهو ضعيف، إذ الاعتبار بالنسبة إلى القدرة المستقلة[1]، وهي حاصلة.

ثمّ اعلم: أنّ الحق أنّه تعالىٰ مختار بمعنىٰ أنّ فعله تابع لداعيه، وأنّ الداعي لا يدعو إلىٰ موجود، وقد اشتهر عن الحكماء القول بالإيجاب كالنار في الاحراق، ومحقّقوهم ينكرون ذلك؛ بل يثبتون له عناية؛ لكن يجوّزون تعلّقها بالموجود، والضرورة قاضية بما ذكرناه أوّلاً.

وتقرير دليل المطلوب: أنّه لو لم يكن قادراً مختاراً لزم قدم العالم، والتالي باطل؛ ـ كما تقدّم[2] ـ فكذا المقدّم، وبيان الشرطيّة: بأنّ الموجب لا يتأخر أثره عنه، لأنّ تأثيره إنْ لم يتوقف علىٰ شرط، أو يتوقف علىٰ شرط قديم لزم القدم، وإن توقّف علىٰ شرط حادث نقلنا الكلام إليه، ولزم التسلسل.

تتمّة: حيث إنّ علّة المقدوريّة هي الإمكان لاستحالة القدرة على الواجب والممتنع، والإمكان مشترك فمقتضاه مشترك، فيكون قادراً علىٰ كلّ الممكنات، وهو المطلوب.

وخالف جماعة منهم عباد بن سليمان[3]، قال: لا يقدر علىٰ خلاف

---

(١) «ح»: المستقبلة.

(٢) اثبتناه من المطبوع وقد تقدّم بطلان قدم العالم في اللامع التاسع، الصفحة ١٢١ وما بعدها.

(٣) هو عباد بن سليمان الصُمَّري، من كبار المعتزلة، أُقيمت بينه وبين عبد الله بن سعيد مناظرة وكان في أيام المأمون، وقد زعم ان بين اللفظ والمعنىٰ طبيعة مناسبة، فردوا عليه ذلك وقد أخذ عن هشام الفوطي، وكان الجبائي يصفه بالحذق، وقد ملأ الأرض كتباً وخلافاً وخرج عن حدّ الاعتزال إلى الكفر والزندقة. (الفصل في الملل والنحل ٣: ٨٢، ولسان الميزان ٣: ٢٨٩).

معلومه، لأنّه محال، وإلّا لزم انقلاب علمه جهلاً[١].

وأُجيب : بعدم اتحاد الوسط، إذ هو في كبراه الضمير لذاته، وفي صغراه لغيره.

ومنهم النظّام، قال : لا يقدر على القبيح، وإلّا لصدر عنه، فيكون فاعله جاهلاً أو محتاجاً، وهو محال، فيكون الفعل محالاً، فلا يقدر عليه[٢].

وأُجيب : بأنّ المحال لازم من الوقوع للفعل، لا من القدرة عليه، وأيضاً : وسط القياس مختلف، إذ المحال في الصغرىٰ للغير وفي الكبرىٰ للذات.

ومنهم البلخي، قال : لا يقدر علىٰ مثل مقدور عبده، لأنّه طاعة أو سفه أو عبث والكلّ محال عليه[٣].

وأُجيب : بأنّها أوصاف عارضة لا تقدح بالتماثل الذاتي، وإنْ قدحت جاز التعلّق نظراً إلى القدرة لا إلى الداعي، فإنّ كلاً من الثلاثة ممكن، وكلّ ممكن مقدور، لكنّ الصارف يصرفه عن ذلك.

وبأنّه إنْ أراد بالعبث ما ليس بطاعة منعنا عدم جوازه من الله، فإنّ أفعاله كلّها كذلك، وإنْ أراد ما ليس له غاية صحيحة عقلاً وشرعاً؛ فالحصر ممنوع؛ فإنّ المباح ليس طاعة ولا عبثاً بهذا التفسير[٤].

وكذا قال : لا يقدر أنْ يخلق فينا علماً ضروريّاً بما علمناه استدلالاً، وإلّا لجاز أنْ يخلق فينا العلم بقدرة زيد المعلوم وجوده اكتساباً، ثم نشكّ في وجوده، فنشكّ في قدرته، فتلزم السفسطة، لوقوع الشكّ في الضروريات.

---

(١) شرح المقاصد ٤ : ١٠٣.

(٢) شرح المقاصد ٤ : ١٠٢.

(٣) شرح المقاصد ٤ : ١٠٣.

(٤) نقل المصنّف ﷺ هذا الجواب عن العلامة نصير الدين القاشي في إرشاد الطالبين : ١٩٢.

وأُجيب: بأن التقدير أنّه معلوم بالكسب، وعلىٰ تقدير العلم بالشيء يكون الشك محالاً، والمحال جاز أنْ يلزمه المحال.

ومنهم الجبائيان، قالا: لا يقدر علىٰ عين مقدور العبد*، وإلّا لاجتمع قادران علىٰ مقدورٍ واحد، وهو محال، وإلّا لزم وقوعه نظراً إلىٰ إرادة أحدهما، وعدمه نظراً إلىٰ كراهة الآخر، فيكون واقعاً غير واقع، وهو خلف.

وأُجيب: بأنّه يقع فعل أقوى القادرين، كما إذا أراده الله وكره العبد، ومَنْع قوّة القادر القويّ الآخرَ لا يخرجه عن كونه قادراً، إذ فعل القادر مشروطٌ بعدم المانع.

ب ـ كونه عالماً بمعنىٰ انكشاف الأشياء له، وكونها غير غائبة عنه، لأنّه مختار كما تقدّم[1]، وكلّ مختار عالم، لتبعيّة فعله لداعيه الذي هو العلم الفعلي[2] بما انعقد عليه الباعث علىٰ إيجاده. ولأنّه فعل فعلاً محكماً أي مستتبعاً لخواصّ كثيرةٍ ومنافع عظيمة، وكلّ من كان كذلك فهو عالم؛ أمّا الصغرىٰ فحسّيّة ننبّه عليها بوجوه:

١ ـ العالم الفلكيّ، من نظر فيه وعرف كيفيّة نظام أفلاكه، وكيفيّة نضدها وسيرها علىٰ مدارات مختلفة، وحصول الأوجات والحضيضات لخوارج مراكز، وأفلاك ممثّلات بتداوير[3]، وما يترتّب على الحركات المخصوصة من الفوائد، فإنّ قرب الشمس من رؤوسنا يترتّب عليه نضج الثمار بالسخونة، وبُعدها عنّا يترتّب عليه حصول البرد في الجوّ، فتحتقن[4] الحرارة في باطن الأرض، فتتكوّن الأبخرة، والمحلّ

(*) هذا الوهم ناشئ من العجز عن حلّ مسألة الاستطاعة بالله والأمر بين الأمرين، وإلّا لم يتوهّم تزاحم بين قدرة العبد وقدرة الله تبارك وتعالىٰ فإنّ قدرته بقدرة الله وفي طولها. وفي تقرير الشبهة والجواب مناقشات لا نطيل بذكرها.

(١) في الصفحة ١٧٢.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

(٣) في «م»: وأفلاك ممثّلات وأفلاك تداوير.

(٤) «ح»: فتتحقق.

الخارجي ضعيف فتحدث الغيوم والأمطار، فيحصل النبات؛ وبالجملة: جميع الأحوال الفلكية من نظر في علم تشريحها علم ضرورة أنّها لا تصدر إلّا من لطيف خبير.

٢ ـ خلق العالم العنصري، ووضع استقصّاته[1] بعضها فوق بعض، وكيفية تكوّن المركّبات الثلاث: المعدن والحيوان والنبات منها؛ وحصول الخواصّ والفوائد فيها، كما هو مذكور في مظانّه، دليل ظاهر علىٰ فاعل عليم حكيم.

٣ ـ بدن الانسان، وكيفية خلقه ونشأته، وفوائد اعضائه وآلاته. فخلق المعدة للهضم[2] وجعل القوة الهاضمة فيها وخوادمها من الجاذبة والماسكة والدافعة. وكذلك قرب المرارة منها لتصفي الدم مما غلظ من المرّة الصفراء، لئلّا يسري في جميع البدن، فيحصل اليرّقان الأصفر، فهو يتغذّىٰ بالبعض، ويقذف بالباقي إلىٰ الأمعاء لتغسل ما فيها من الأثفال. وكذا الطحال تجذب من المرّة السوداء لئلّا يسري في البدن كلّه فيستولي اليرّقان الأسود عليه. ثم الكليتان الجاذبتان لمائيّة الدم، إذ لولا ذلك لسرىٰ في البدن فيحصل الاستسقاء الرقي. وكذا الدماغ وما يشتمل عليه من القوى الخمس كما تقدّم ذكره[3]، برهانٌ قاطعٌ بوجود مدبّر قدير.

وأمّا الكبرىٰ: فضروريّة. وإنْ نقضت بالنحل، لأنّه يبني بيتاً مسدّساً يعجز حذّاق المهندسين عنه مع عدم علمه، وبالمحتذي بغيره في نقش من النقوش التزمنا العلم في كلٍّ منها ومنعنا عدمه، أو نقول إنّهما ليسا فاعلين: أمّا النحل فلكونه يفعل بالطبيعة، وأمّا المحتذي فلعدم استقلاله.

---

(١) ضبطت هذه الكلمة في المصادر الأُخر هكذا: (اسطقس) وجمعها (اسطقسات) وهي كلمة يونانية بمعنى الأصل وتسمى العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والنار (راجع التعريفات: ١٠).

(٢) «ح»: للطعام.

(٣) في الصفحة ٩٢.

خاتمة : حيث إنّ صفاته تعالىٰ ذاتيّة كما يجيء، فكلّما صحّ له وصف وجب له، وإلّا لم يكن ذاتياً، هذا خلف؛ وهو تعالىٰ يصحّ أن يعلم كلّ معلوم لأنّه حيّ، فيجب له ذلك، وهو المطلوب.

وخالف هنا[١] أقوام:

فنهم[٢] من منع علمه بذاته، وإلّا لزم التكثّر[٣] في ذاته، لكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم، ولا يحصل إلّا بين شيئين. وأُجيب: بأنّه منقوض بعلم الواحد منّا بنفسه؛ علىٰ أنّا نقول: إنّ التغاير بالاعتبار كافٍ، فالذات من حيث إنّها عالمة مغايرة لها من حيث إنّها معلومة؛ قيل: يلزم الدور ولأنّ العلم يتوقف على التغاير، فلو حصل التغاير باعتباره دار. أُجيب: بأنّ التغاير يحصل بكون الذات عالمةً ومعلومة بالقوة، والذي يتوقف على العلم هو حصولها بالفعل.

ومنهم: من منع علمه بغيره؛ وإلّا لزم اجتماع الصور في ذاته، فتجتمع الأمثال[٤]. وأُجيب: بأنّه مبنيّ علىٰ أنّ العلم هو الصورة، وهو ممنوع، بل هو إمّا إضافة، أو صفة تلزمها الإضافة، أو ليس بواحد منها بل هو الكشف كما قرّرناه.

ومنهم: من منع علمه بالجزئيات علىٰ أنّها واقعة الآن (أو وقعت)[٥]، أو ستقع، بل يعلمها مقرونةً بأسبابها وأزمانها لا من حيث التقييد. قالوا: لو كان

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(٢) وهم الدهرية، راجع شرح المواقف ٨: ٧١.

(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: التكثير.

(٤) انظر شرح المواقف ٨: ٧٣.

(٥) أثبتناه من المطبوع.

عالماً بها كذلك، تغيّر علمه الذاتي بتغيّرها، وإلّا لزم الجهل[١]. وأُجيب: بأنّ التغيير في المتعلّقات، أمّا العلم الّذي هو صفة حقيقية تستلزم التعلّق بالمعلوم فلا[٢]. وهو ضعيف، للزوم زيادة صفة علىٰ ذاته.

والأجود جواباً: أنّ جميع الأشياء من الأزل إلى الأبد ـ كلٌّ منها علىٰ ما هو عليه ـ منكشف له أزلاً وأبداً، ولا يتغيّر ذلك الإنكشاف، ولا شيء منه أصلاً، فيعلم الثابت ثابتاً، والمتغيّر حاصلاً في حينه غير حاصل في غيره، ﴿ ولا يعزب عنه مثقال ذرّةٍ في السماوات ولا في الأرض ﴾[٣].

ومنهم: من منع علمه بما لا يتناهىٰ، لأنّ المعلوم متميّز عن غيره، وإلّا لم يتعلق به العلم دون غيره، والمتميّز عن غيره محصور، فلا يكون غير متناه. وأُجيب: بأنّه يعلمه علىٰ ما هو عليه، فإن كان متناهياً علمه كذلك، وإنْ كان غير متناهٍ علمه كذلك، والتميّز يحصل في غير المتناهي، وهو ظاهر.

ج ـ كونه حيّاً: بمعنىٰ أنّه لا يستحيل أنْ يقدر ويعلم، أو يدرك الأفعال[٤]، وثبوته له حينئذٍ بعد ثبوت [قدرته و][٥] علمه ظاهر.

د ـ كونه مريداً: أيْ عالماً* باشتمال الفعل على المصلحة الباعث علىٰ إيجاده،

---

(١) شرح المقاصد ٤ : ١٢٦.

(٢) انظر شرح المواقف ٨ : ٧٥.

(٣) سبأ : ٣.

(٤) «م»: الدرّاك الفعّال.

(٥) في الأصل: ثبوت قدر علمه.

(*) إرجاع الإرادة إلى العلم وتفسيرها به يلحقها بالصفات الذاتية وهذا مع أنّه لا يساعد عليه العرف واللغة غير موافق لظواهر الكتاب والسنة، فإنّ الظاهر منها بل المصرّح به في بعض الروايات أنّها من الصفات الفعلية. قال تعالىٰ: ﴿ إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ (يس : ٨٢) والإرادة الفعلية تنتزع من مقام الفعل بمعنىٰ أنّ العقل إذا لاحظ ←

ويدلّ علىٰ ثبوت هذا الوصف له: أنّ أفعاله اختصّت بأوقات، وأوضاع، وأوصاف، ومقادير، ويجوز في كلّ منها خلافه، مع تساوي الكلّ بالنسبة إليه، أو إلى القابل، فلا بدّ من مخصّص، وليس هو القدرة لتساويها، ولأنّ شأنها الإيجاد فقط، ولا العالم لتبعيته لتعيّن الممكن، وتقرّر صدوره، فلا يكون مخصّصاً، وإلّا دار، وظاهرٌ أنّ باقي الصفات لا يصلح أيضاً للمخصّصيّة، فيكون المخصّص ما ذكرناه، وهو المطلوب.

تتمّة: فسّر النجّار[١] إرادته تعالىٰ بأنّه غير مغلوب، ولا مكره، والأشاعرة[٢]: بأنّها معنىٰ قديم قائم بذاته؛ والكراميّة[٣]: معنىٰ حادث قائم بذاته أيضاً؛ وأكثر المعتزلة[٤]: بأنّه معنىٰ حادث قائم بنفسه لا في محل، والكلّ باطل.

أمّا الأوّل: فلأنّه لازم الإرادة لا نفسها، وأمّا الثاني: فلما يأتي[٥]، وأمّا الثالث: فلما تقدّم[٦]، وأمّا الرابع: فلعدم تعقّله (فهو محال)[٧] ضرورة، ولاستلزامه التسلسل، إذ فعل الحادث يستلزم أسبقية إرادةٍ أُخرىٰ، وهكذا.

← صدور الفعل من الفاعل بعلم ورضىٰ منه من غير قهر قاهر وإكراه مكره وصف الفاعل بالمريد والفعل بالمراد، فهو مفهوم انتزاعي لا صفة ذاتية ولا أمر قائم بالذات.

(١) شرح المواقف ٨: ٨٢، والنجّار هو الحسين بن محمّد بن عبد الله النجّار الرازي (م: ٢٣٠)، أبو عبد الله، رأس الفرقة «النجارية» من المعتزلة، وإليه نسبتها، كان حائكاً، وقيل: كان يعمل الموازين، من أهل قم. وهو من متكلّمي «المجبرة» وله مع النظّام عدة مناظرات. له كتب، منها «البدل» في الكلام و «المخلوق» و «إثبات الرسل» و «الإرجاء» و «القضاء والقدر» و «الثواب والعقاب» وغير ذلك. (الأعلام للزركلي ٢: ٢٥٣).

(٢) و (٣) شرح المقاصد ٤: ١٢٨.

(٤) وهم الجبائيان وأتباعهما، كما جاء ذلك في إرشاد الطالبين: ٢١٨.

(٥) من نفي المعاني والصفات الزائدة على ذاته، يأتي في الصفحة ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٦) من أنه ليس محلاً للحوادث، في الصفحة ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٧) أثبتناه من المطبوع.

الفصل الثاني
فيا لا تتوقف عليه الأفعال[١]

وهو أقسام:

أ ـ كونه سميعاً بصيراً، أيْ عالماً بالمسموع والمبصر، وبرهانه ظاهر بعدما تقدّم من عموم علمه[٢]، فكان فيه غنية، لكن ورد النقل بثبوت هاتين ومنع العقل من ظاهره فحملناه على العلم مجازاً.

واستدلال الأشعري علىٰ ثبوتهما له: بأنّه حيّ، وكلّ حيّ يصحّ عليه ذلك، فيجبان له، إذ لولاه لكان موصوفاً بضدّهما وضدّهما نقص[٣]، باطل:

لانتقاض الكبرىٰ بكثير من الحيوان، فإنّ السمك لا سمع له، والعقرب والخلد[٤] لا بصر لها، والديدان ليس لها شيء منهما، ونمنع وجوب الاتصاف بالضدّ لولاه، فإنّ الشفّاف جسم يجوز اتّصافه بالضدّين وهما مسلوبان عنه، ونمنع كون ضدّهما نقصاً مطلقاً، بل في حق من يجوزان عليه.

ب ـ كونه متكلّماً[٥]: أي فاعلاً للكلام الذي هو الحرف والصوت في جسم يعبّر به عن مراده، ودليل إمكانه عموم قدرته تعالىٰ للممكنات، وثبوته له للنقل

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فيا تتوقف عليه الصفات.

(٢) في الصفحة ١٧٦.

(٣) شرح المواقف ٨: ٨٧، وقد نسب هذا الاستدلال إلى بعض الأصحاب.

(٤) الخُلد: الفأرة العمياء، راجع أقرب الموارد، مادة: (خلد).

(٥) قال المصنّف ﷺ في الأنوار الجلالية: ٩٣: هي أوّل مسألة بحث المتكلمون في صدر الاسلام عن تفاصيلها، وبذلك سمّي هذا الفن علم الكلام.

وإطباق أهل اللغة علىٰ أنّ المتكلم من فعل الكلام ينفي تفسير الأشعري له بأنّه من قام به الكلام[1]، وإلّا لكان الصدى والمصروع متكلّمين، ومنعه ظاهر في البين، ولأنّه مبنيّ علىٰ تفسير الكلام بالمعنىٰ وهو باطل، فإنّ المتبادر إلى الذهن ليس إلّا تفسيرنا، وإلّا لكان الأخرس والساكت متكلمين، وهو باطل.

واستدلال الأشعري: بأنّ الألفاظ موضوعة بأزاء المعاني أعني الصور الذهنيّة، فإنّا إذا نطقنا بخبر فدلوله ليس نفس الاعتقاد لجواز أن يكون بخلافه، ولا نفس الإرادة لأنّ الخبر يتعلّق بالواجب والممكن، ولا شيء من الارادة كذلك، فهو أمر آخر هو مرادنا بالكلام النفسيّ، وبقول الأخطل[2]:

إنّ الكلام لفي الفؤاد، وإنّما   جعل اللسان على الفؤاد دليلاً[3]

ضعيف.

أمّا الأوّل: فلأنّا نقول: لم لا يجوز أنْ يكون من قبيل العلوم، فإنّ الصور الذهنية إمّا تصوّرات، أو كيفيات تلحقها كالتصديق ونحوه، وهي من أقسام العلم، وحينئذٍ نمنع من اطلاق لفظ الكلام عليها، واصطلاحكم ليس حجّة علينا.

وأمّا الثاني: فلأنّ المراد تصوّر الكلام، ولأنّه كلام شعريّ لا يفيد علماً، بل تخيّلاً[4].

---

(١) كشف المراد: ٢٨٩.

(٢) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو التغلبي النصراني، الشاعر المعروف المقرّب عند خلفاء بني أُمية لمدحه إيّاهم وانقطاعه إليهم. وهو أحد الثلاثة المتّفق على أنّهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق والأخطل. راجع الكنى والألقاب ٢: ١٢ والأعلام للزركلي ٥: ١٢٣.

(٣) شرح المقاصد ٤: ١٥٠.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: تخييلاً.

ثم إنّ تركّب الكلام من الحروف التي يعدم السابق منها بوجود اللاحق يدلّ علىٰ حدوثه، ولأنّه يلزم تعدّد القدماء لو كان قديماً، وهو باطل، ولقوله تعالىٰ: ﴿ ما يأتيهم من ذكرٍ من ربّهم محدثٍ ﴾[1] والذكر هو القرآن لقوله تعالىٰ: ﴿ وأنّه لذكر لك ولقومك ﴾[2]، وللزوم العبث بأمر المعدوم لو كان أزليّاً، والكذب (بـ)[3] ﴿ إنّا أرسلنا نوحاً إلىٰ قومه ﴾[4] الدالّ على الماضي، مع أنّه (لا سابق)[5] على الأزل.

(فائدة[6]:) خبره تعالىٰ صدق، وإلّا لكان كاذباً، (تعالى الله عنه)[7] لأنّه قبيح كما يجيء[8]، والقبيح منفيّ عنه.

ج ـ كونه واحداً: وهذا مطلب يستدلّ عليه بالسمع ـ وهو أقوى ما استدلّ به فيه ـ وشهرته ظاهرة، وبالعقل أيضاً، وهو طريقان:

الأوّل: طريق الحكماء، ولنذكر منها ما هو على الخاطر، وهو وجهان:

١ ـ (إنّ واجب الوجود يجب أنْ يكون نفس حقيقته)[9]، وإلّا لكان إمّا جزءها فيلزم التركيب، أو خارجاً عنها، فيلزم أن لا يكون واجب الوجود بالنظر

---

(١) الأنبياء: ٢.

(٢) الزخرف: ٤٤.

(٣) أثبتناه من المطبوع.

(٤) نوح: ١. والآيات التي تخبر عن المحدثات بلفظ الماضي كثيرة في القرآن.

(٥) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: سابق.

(٦) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فإنّ.

(٧) أثبتناه من المطبوع.

(٨) في المقصد الأوّل من اللامع التاسع في الصفحة ١٨٩ وما بعدها.

(٩) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: (إنّ وجوب الوجود يجب أن يكون حقيقة).

إلىٰ ماهيّته، مع قطع النظر عمّا عداها، وهو محال، كما تقدّم[١]، وحينئذٍ نقول: لو كان محمولاً علىٰ اثنين لزم ثبوت الامتياز، فيكون كلّ منهما مركّباً ممّا به الاشتراك، وممّا به الامتياز فيكونان ممكنين، هذا خلف.

٢ ـ لو كان الواجب أكثر من واحد لكان مفهوم واجب الوجود إمّا أنْ يكون ذاتيّاً لهما، فالخصوصيّة التي تضاف إلى المعنى المشترك إنْ كانت في كلّ واحد منهما لزم تركّبهما، وإنْ كانت في أحدهما فهو مركّب، وإمّا أنْ يكون عرضيّاً لهما أو لأحدهما، فالمعروض في ذاته لا يكون واجباً، ولا يجوز أنْ يكون الإله هو المعنى المشترك فقط، لأنّ المعنى المشترك من حيث هو مشترك لا يوجد في الخارج من غير خصوصيّة، ولا يجوز أنْ تكون الخصوصيّة أمراً سلبيّاً، وهو كونه ليس الآخر، لأنّ سلب الغير لا يتحصّل إلّا بعد حصول الغير، وحينئذٍ يكون كلّ واحد منهما متوقّفاً علىٰ حصول الآخر فيكون ممكناً[٢].

وفيها نظر: لجواز أنْ يكون الواجب لذاته نفس كلّ واحد منهما، ولا يحتاج كلّ منهما إلى المميّز، لتمايزهما بنفس الحقيقة، ويكون قول الواجب لذاته[٣] عليهما بالإشتراك اللفظيّ فقط، أو بالإشتراك المعنويّ، ويكون مفهومه أمراً عدميّاً، فلا يلزم المحال المذكور*.

---

(١) في الصفحة ٥٣ ـ ٥٤.

(٢) انظر المباحث المشرقية ٢: ٤٥١ ـ ٤٥٦، وكشف المراد: ٢٩١.

(٣) أثبتناه من المطبوع.

(*) لا يخفىٰ ما في هذا النظر لأنّ القول بالاشتراك اللفظي أو كونه أمراً عدمياً أشبه بالمكابرة، وأشرف البراهين في هذا الباب هو برهان الصدّيقين فليرجع إلىٰ مسفورات المتألهين.

الثاني: طريق المتكلّمين.

والمشهور منها دليل التمانع، وهو يثبت وحدانية القادر المريد، وتقريره: أنّه لو كان هناك إلهان بالصفة المذكورة، فإمّا أنْ يمكن مخالفة أحدهما الآخر في مقتضى الإرادة، أو لا، وكلاهما باطل، أمّا الأوّل: فلأنّه لو أمكن، فليفرض وقوعها بإرادة أحدهما حركة جسم وإرادة الآخر سكونه، فإن وقعا لزم اجتماع المتنافيين، وإنْ ارتفعا بطل ما علم ضرورة عدم تحقّقه، وإنْ وقع أحدهما ترجّح أحد الجائزين من غير مرجّح، أو لزم عجز الآخر.

وأمّا الثاني: فلأنّ كلّاً منهما لو انفرد لقدر علىٰ ما يريده، فوجب كونه كذلك عند الاجتماع، وإلّا لزم زوال الصفة الذاتيّة بالعارض، وهو محال[1].

وفيه نظر أيضاً: لأنّا نمنع التمانع، وليس ثبوت قدرتهما عند الإجتماع علّة تامّة في ذلك، بل لا بدّ من انضمام الإرادة، وهو ممنوع، وسنده: أنّ الإرادة العلم بالمصلحة، فلِمَ قلت بمصلحة الضدّين حتىٰ تحصل إرادتهما؟، سلّمنا: لكنّ المصلحتين إنْ ترجّحت إحداهما تعيّنت، ويكون علم غير المريد لها صارفاً له عن إرادة المرجوحة، وإنْ لم تترجح إحداهما فلِمَ قلت بحصول الداعي ليتحقّق التمانع*، فإذن: الأقوى السمع.

---

(١) راجع شرح المقاصد ٤: ٣٥ ـ ٣٦.

(*) لبرهان التمانع تقرير آخر مذكور في كتب القوم.

الفصل الثالث
في توابع هذا المرصد

وفيه[1] أبحاث:

أ ـ اثبت الحكماء له صفات لازمة من وجوب وجوده، وهي أشياء:

١ ـ كونه جواداً، أيْ يفيد ما ينبغي إفادته، لا لمقابلة عوض، لأنّه أفاد الممكنات الوجود من غير استعاضة شيء منها، من صفة حقيقيّة أو إضافيّة.

٢ ـ كونه ملكاً، لتحقّق صفة الملوكيّة بالنسبة إليه، وهي غناه المطلق في ذاته وصفاته، وكون كلّ شيء مفتقراً إليه، للزوم الامكان له، وأنّه لا يوجد إلّا بسببه، فله دان[2] كلّ شيء.

٣ ـ كونه تامّاً فوق التمام، لما تقدّم من وحدته من جميع الجهات، وامتناع تغيّره وانفعاله وتجدّد شيء له، وكلّ ما من شأنه أنْ يكون له فهو حاصل له بالفعل.

٤ ـ كونه حقّاً: أي واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان، فهو حقّ، بل أحق من كلّ حقّ.

٥ ـ كونه خيراً، لأنّ الخير وجود، والشرّ عدم، فهو عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له، وهو تعالىٰ يستحيل أنْ يعدم منه شيء من الكمالات، فلا يتطرّق إليه الشرّ بوجه، فهو خير محض.

٦ ـ كونه حكيماً: إمّا بمعنىٰ علمه بالاشياء علىٰ ما هي عليه، أو صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل، وهو تعالىٰ حكيم بالمعنيين.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: هو.

(٢) في المطبوع: ذات.

٧ ـ كونه جبّاراً: لاستناد كلّ شيء إليه، فهو مجبر إمّا بالقوّة أو بالفعل والتكميل كالمادّة بالصورة.

٨ ـ كونه قهّاراً: أي يقهر العدم بالوجود.

٩ ـ كونه قيّوماً: أي قائماً بذاته مقيماً لغيره، أمّا الأوّل فلوجوب وجوده، وأمّا الثاني فلاستناد كلّ شيء إليه.

ب ـ أثبت جماعة من المتكلّمين له تعالىٰ صفات زائدة علىٰ ما تقدّم، فالأشعريّ أثبت اليد صفة وراء القدرة، والوجه مغايراً للوجود[1]، وابن سعيد[2] القدم مغايراً للبقاء، والرحمة والكرم والرضا صفات مغايرات للإرادة[3]، وكذلك جماعة من حنفيّة ما وراء النهر، أثبتوا صفة التكوين مغايرة للقدرة[4]، والحق خلاف ذلك كلّه، بل ذلك راجع إلىٰ ما تقدّم.

ج ـ اعلم أنّ التحقيق في هذا المقام أنّه تعالىٰ ليس له صفة، كما قال وليّه عليه السلام: «وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه»[5] بل التعبير عن صفاته هو في الحقيقة تعبير عن ذاته، بمعنىٰ أنّ مقتضيات الصفات منسوبة إلىٰ ذاته، لا باعتبار صفة يقوم بها، كالتمكّن من الإيجاد، فإنّه باعتباره يقال: «قادر» والكشف والظهور باعتباره يقال: «عالم» لا باعتبار قيام قدرةٍ أو علم بذاته، ولذلك مثال في المحسوس: وهو أنّ النور إذا وقع على الجدار مثلاً ظهر لنا الجدار والنور معاً،

---

(١) كشف المراد: ٣٠١.

(٢) هو عبد الله بن سعيد كما جاء في كشف المراد: ٣٠١.

(٣ و ٤) كشف المراد: ٣٠١.

(٥) نهج البلاغة: ٣٩، تحقيق صبحي الصالح.

لكنّ ظهور الجدار باعتبار وقوع النور عليه، وظهور النور لا لقيام نور آخر بـه، بل لذاته، وكذلك ذاته وذات غيره بالنسبة إلى الصفات، وبرهان هذا[١] تقدّم[٢].

ونزيد هنا: أنّه لو كان له صفة زائدة علىٰ ذاته لكانت إمّا قديمة أو حادثة، والقسمان باطلان:

أمّا الأوّل: فلما تقدم[٣] من أنّ الواجب واحد وما عداه ممكن، وكلّ ممكن حادث، فلا قديم سواه، والاجماع علىٰ ذلك؛ ولذلك كفرت النصارىٰ بقولهم بقدم أقانيم ثلاثة، فكيف بمن يثبت سبعة أو ثمانية؟

وأمّا الثاني: فلأنّ ذلك الحادث لا بدّ له من محدث، فحدثه إمّا ذات الواجب أو شيء من لوازمها بالإيجاب، فيلزم القدم لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته القديمة، فيلزم قدم الحادث. أو بالاختيار فيستدعي ذلك ثبوت صفاتٍ يتوقف عليها الفعل، والكلام هنا كالأوّل ويتسلسل. وإمّا غير ذاته فيلزم افتقاره إلى الغير المستلزم لإمكانه، والكلّ باطل.

---

(١) في المطبوع: ما تقدم.

(٢) في الصفحة: ١٣٩.

(٣) في الصفحة: ١٣٥ و ١٣٩.

اللامع التاسع

في الأفعال

وفيه مقاصد :

المقصد الأوّل
في الفعل وأقسامه

قيل: هو «ما يصدر عن الفاعل» وهو تعريف دوريّ. وقيل: هو «مبدأ التغيير في آخر» وينتقض بكثير من الكيفيّات. والحقّ: أنّه ضروريّ التصوّر.

ثمّ إنّه إمّا أنْ يوصف بزائد على الحدوث، أو لا، والثاني: كحركة السّاهي والنائم، والأوّل: إمّا أن ينفر منه العقل وهو «القبيح» أو لا وهو «الحسن» فإمّا أن لا يكون له وصف زائد علىٰ حسنه وهو «المباح» أو يكون: فإمّا أن يترجّح تركه وهو «المكروه» أو يترجّح فعله: فإمّا أن يمتنع تركه وهو «الواجب» أو لا يمتنع تركه وهو «المندوب».

ثم الحُسْن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع وعدمها أو كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص ولا خلاف في كونهما عقليّين. وقد يراد بهما استحقاق المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً فعند الأشعري: شرعيّان ـ والحكمان معلومان بالعقل العملي إذ عليهما مدار مصالح العالم ـ وعند العدليّ، منهما* عقليّ ضروريّ كشكر المنعم وحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، ونظري: كحسن الصدق

(*) أي من الحسن والقبح ما هو ضروري ومنهما ما هو نظري.

الضار وقبح الكذب النافع، وغير عقلي[١] كحسن صوم آخر رمضان وقبح ما بعده.

ونبّه على الضروري: باتّفاق العقلاء علىٰ حسن ما ذكر وقبحه، وليس ذلك بالشرع وإلّا لما حكم به البراهمة[٢]، ولا بالطبع لأنّ الطباع مختلفة، فإنّ كثيراً من الأُمور ينفر منها طبع إنسان ويميل إليها طبع غيره، مع الإتّفاق على الحكم لما ذكرناه، فلم يبقَ إلّا أنْ تكون أحكامه عقليّة؛ وليست نظريّة وإلّا لما حكم بها العوامّ. وبأنّ العاقل يختار الصدق على الكذب عند تخييره فيهما حال استوائهما عنده، فلولا تقرّر حسن الصدق وقبح الكذب عنده لما اختار الأوّل*.

وحصول التفاوت بين هذه القضايا وبين سائر البديهيّات ـ إنْ سلّم ـ فلمقوليّة الضرورة علىٰ ما تحتها بالتفاوت**، ككون الواحد نصف الإثنين ونصف عشر العشرين فإنّ الحكم فيهما ضروريّ، مع أنّ الأوّل أجلىٰ، ومن هنا نشأ اختلاف العقلاء فيما ذكرناه.

وأمّا النظريّ: فلأنّه لمّا كان الحسن والقبح لازمين لمطلق الصدق والكذب كما ذكرناه، كانا لازمين للصدق الضارّ أيضاً والكذب النافع، لكون المطلق جزءاً من المركّب، ولازم الجزء لازم الكلّ.

واستدلّ أيضاً على المطلوب: بأنّه لولاه لزم عدم الوثوق بالوعد والوعيد،

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(٢) البراهمة: طائفة من الهند، إنّما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له: «براهم» وقد مهّد لهم نفي النبوّات أصلاً وقرّر استحالة ذلك في العقول بوجوه. راجع الملل والنحل ٢: ٢٥٨.

(*) الحق أنّ ملاك حكم العقل بحسن فعل وقبح آخر هو التأثير الإيجابي لذلك الفعل في الوصول إلى الغاية المطلوبة عنده والتأثير السلبي للآخر. وكونه ضرورياً أو نظرياً تابع لوضوح التأثير وخفائه.

(**) التفاوت إنّما هو في مقام التصوّر لا التصديق.

لجواز الكذب حينئذٍ على الشارع، ولجاز تعذيب المؤمن وإثابة الكافر، إذ لا حاكم على الفاعل بالقبح، ولجاز أيضاً إظهار المعجز علىٰ يد الكذّاب.

واحتجاج الأشعري: ـ بأنّه لو كان كما قلتم لما صدر القبيح من الشارع الممتنع القبيح عليه عندكم، لكنّه صدر منه تكليف ما لا يطاق: كتكليف الكافر المعلوم عدم الايمان منه له تعالى المستلزم لمحاليته[1]، وإلّا لزم انقلاب علمه جهلاً[2].

وبأنّ الكذب قد يحسن حال اشتماله علىٰ تخليص نبي أو ولي[3] ـ باطل:

أمّا الأوّل: فلمنع عدم الطاقة على الايمان لأنّه ممكن في نفسه، والكافر قادر عالم بقدرته، فكان تكليفاً بما يطاق، ونمنع تأثير العلم بل هو مطابق له فقط.

وأمّا الثاني: فلمنع زوال القبح عن الكذب، وإنّما جاز لأنّ قبحه أضعف من قبح إيقاع النبيّ في الضرر، فارتكب أضعف القبيحين للضرورة.

سلّمنا: لكن لحوق القبح للكذب من مبدأه الاستيجاب[4]، فهو مشروط بعدم المانع، فيتخلّف الأثر عن المؤثّر عند وجود المانع، والمانع هنا اشتماله على المفسدة فتخلّف القبيح[5].

سلّمنا: لكن نمنع زوال القبح، بل الواجب حينئذٍ التعريض، فإنّ في المعاريض مندوحة*.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: لمخالفته.

(٢) شرح المقاصد ٤: ٢٩٦ ـ ٣٠١.

(٣) شرح المقاصد ٤: ٢٨٥.

(٤) في «ح»: مبدأ الاستحسان.

(٥) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فيتخلّف القبح.

(*) تظهر مواقع النظر في هذا الكلام ممّا أشرنا إليه من ملاك حكم العقل بالحسن والقبح، فأجد التأمل فيه.

المقصد الثاني

في الفاعل

لا خلاف في أنّ ما لا تتعلّق به قصودنا ودواعينا، ولا يحصل عند إرادتنا ولا ينتفي عند كراهتنا ولا نمدح عليه ولا نذمّ، أنّ فاعله هو الله.

وأمّا نقيض ذلك: فقال جهم[1] وبشر[2]: هو كالأوّل. وقال أبو الحسن[3] وأتباعه كذلك إلّا أنّ العبد له الكسب، وفسّره: بأنّ الله أجرىٰ عادته

(١) هو: جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب إليه تنسب الفرقة الجهمية. قال مع المرجئة بأنّ الإيمان محلّه القلب ونفىٰ مع المعتزلة عن الله كلّ وصف يجوز إطلاقه علىٰ غيره، كالوجود والحياة والعلم، وجوّز وصفه فقط بما يختص به من صفات الأفعال كالخلق. وذهب إلىٰ أنّ كلام الله حادث، وكان جبرياً يقول إنّ أعمال الإنسان يخلقها الله، أسّس فرقة الجبريّة، مات مقتولاً سنة (١٢٨هـ). (الموسوعة العربية الميسرة ١: ٦٥٤، والأعلام للزركلي ٢: ١٤١).

(٢) هو ـ كما ذكره المصنّف ﷺ في الأنوار الجلالية: ١٣٠ ـ أبو عبد الرحمن بشر بن غياث المريسي الفقيه الحنفي المعتزلي، وهو من موالي زيد بن الخطاب، أخذ الفقه عن أبي يوسف إلّا أنّه اشتغل بالكلام، وصرّح القول بخلق القرآن وحكي عنه أقوال شنيعة، تنسب إليه الفرقة المريسية وهو من المرجئة ومرجئة بغداد من أتباعه وقيل: إنّ المأمون أمر بصلب المريسي على الجسر، وناظر الإمام الشافعي، توفي سنة ٢١٨. (وفات الوفيات ١: ١١٣) (الفصل في الملل والنحل ٣: ٣٣) (الأعلام للزركلي ٢: ٥٥).

(٣) وهو أبو الحسن الأشعري، مرّت ترجمته في الصفحة ٣٠.

أنْ يخلق الفعل والقدرة عليه عند اختيار العبد الطاعة أو المعصية. والقاضي[1] قال: بأنّ ذات الفعل من الله وكونه طاعة أو معصيةً من العبد، وذلك مناط التكليف، كاللطمة تقع تأديباً وظلماً[2]. وقال قوم: هو غير معلوم، والاسفراييني[3]: جعل الفعل واقعاً بالقدرتين.

وقالت العدلية: إنّه من العبد*، فقيل: معلوم نظراً، وقيل: ضرورةً وهو الحق، وننبّه علىٰ ضروريّته بالفرق بين حركاتنا الاختيارية كالأكل والشرب، وغيرهما كالنبض، بإمكان ترك الأوّل دون الثاني، حتّىٰ قال أبو الهذيل[4]:

---

(١) هو القاضي ابو بكر محمد بن الطيّب بن محمد الباقلاني البصري، من كبار متكلمي الأشاعرة، انتهت إليه رئاستهم في عصره. وكان كثير الطول في المناظرة. له مصنفات، منها: الإنصاف، والتمهيد. مات ببغداد سنة (٤٠٣هـ). راجع شذرات الذهب ٣: ١٦٨ والأعلام للزركلي ٦: ١٧٦.

(٢) قواعد العقائد المطبوع ضمن ميراث اسلامى ايران ٨: ٤٨٢.

(٣) هو إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم بن مهران، إبو إسحاق: عالم بالفقه والأُصول. كان يلقّب بركن الدين، نشأ في اسفرايين ثم خرج إلىٰ نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرّس فيها ورحل إلىٰ خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتاب «الجامع» في أُصول الدين، خمس مجلّدات. وله مناظرات مع المعتزلة مات في سنة ٤١٨ هـ في نيسابور ودفن في اسفرايين. (الأعلام للزركلي ١: ٦١).

(*) أي ينسب إليه نسبة الفعل الاختياري إلىٰ فاعله القريب، ولو صرّح بذلك في تحرير محلّ النزاع كان أقرب إلىٰ التحقيق ولما احتيج إلىٰ تأويل الآيات التي نسبت أفعال الإنسان إلىٰ الله تعالىٰ ولما أوهم التفويض.

(٤) جاء في الأنوار الجلالية: ١٣٠ للمصنف ﷺ ما يلي: قال ابو الهذيل عن بشر المريسي: حمار بشر أعقل من بشر، لأنّك إذا اتيت به إلى جدول صغير طفره وإذا أتيت إلى جدول كبير لم يطفره، لأنّه فرّق بين ما يقدر على طفره وما لا يقدر وبشر لم يفرّق بين مقدوره وغير مقدوره.

«حمار بِشْرٍ أعْقَلُ من بِشْر». ويحسن المدح على الطاعة والذم على المعصية، لا على حسن الصورة، وليس إلّا للعلم ضرورة بالفاعلية في الأوّل دون الثاني. وبحصول العلم بذلك للأطفال فإنّه يذمّ رامي[1] الآجرة، لا الآجرة، بل للبهائم فإنّ الحمار ينفر من الإنسان إذا قصد أذاه، ولا ينفر من النخلة والحائط لما تقرّر في وهمه من قدرة الإنسان دونهما. وللنقل المستفيض بذلك كتاباً وسنّة[2].

فإنْ احتجّ المخالف: بأنّ فعل العبد إمّا معلوم الوقوع له تعالىٰ فواجب، أو عدمه فممتنع، ولا قدرة عليهما.

وبأنّه ممكن، فيستحيل حال استواء الدواعي إلىٰ طرفيه، فيفتقر إلى المرجّح، فيجب مع حصوله، وإلّا لا ترجيح، ويمتنع مع عدمه، فلا قدرة.

وبأنّ وقوعه إمّا لا لمرجّح، وهو محال، أو لمرجّح: إمّا منه تعالىٰ فالفعل منه، أو من العبد فيتسلسل، وهو محال أيضاً، فيتعيّن الثاني.

وبأنّه لو كان فاعلاً لكان عالماً بتفاصيل فعله، لأنّ تخصيص الشيء بالإيجاد يستدعي تصوّره، لكن اللازم باطل، لحركات أجفانه، وبأنّ البسط لتخلّل السكنات التي لا يشعر بها.

وبأنّه يمكن مخالفة إرادة العبد إرادته تعالىٰ في الفعل الواحد، فإمّا أنْ لا يقع المرادان، وهو خلوّ عن النقيضين، أو يقعا وهو جمع بينهما، أو يقع أحدهما وهو ترجيح بلا مرجّح لاستقلال كلٍّ بقدرته.

وبالنقل المستفيض أيضاً.

---

(١) في «ح»: يذم واجر الآجرة.

(٢) نهج الحق وكشف الصدق: ١٠١، وكشف المراد: ٣٠٨.

فإنّا نجيب عن الأوّل: بأنّ الوجوب اللاحق[١] لا ينافي إمكان الفعل الذاتي الذي هو متعلّق القدرة.

وبأنّ العلم تابع للوقوع وعدمه، فلا يؤثّر فيه وجوباً ولا امتناعاً.

وبأنّه معارض بفعله تعالىٰ.

وعن الثاني: بأنّ المختار يرجّح أحد مقدوريه لا لمرجّح[٢].

وبأنّ المرجّح هو الداعي، وذلك لا ينافي القدرة كالواجب تعالىٰ[٣].

وعن الثالث: بما قلناه آنفاً، ولا يلزم نسبة الفعل إليه تعالىٰ لكون الداعي منه، لأنّه آلة كالسيف مع القاتل، فإنّ فعله لا ينسب إلىٰ الحدّاد.

وعن الرابع: بالمنع من عدم علمه، وبطلان اللازم ممنوع، ولا نسلّم أنّه غير شاعر بما ذكرتم، غايته أنّه غير شاعر بأنّه شاعر.

وعن الخامس: بأنّه يقع مراده تعالىٰ لقوّة قدرته ـ إذ نمنع مساواة القدرتين بل هما متفاوتتان ـ فإنّ الضعيف لا يعارض القويّ.

أو نقول: يقع مراد العبد، لأنّه تعالىٰ خلقه ومكّنه وأراد وقوع الطاعة منه اختياراً ليستحقّ الثواب، فلا يحسن إجباره، ولا يلزم من ذلك تخلّف مراده تعالى المنافي لقوله: «ما شاء الله كان» لأنّ المراد استحالة التخلّف في إرادته فعل نفسه لا فعل عبده، والفرق ما ذكرناه.

وعن السادس: بالمعارضة بمثله من النقل، وهو كثير[٤]، ويترجّح نقلنا بأنّه

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: لاحق.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: لا المرجّح.

(٣) قرّر هذا الجواب أبو الحسين البصري كما ذكره المصنّف ﷺ في إرشاد الطالبين: ٢٦٨.

(٤) «ح»: وهو أكثر منه.

موافق لما علم ضرورةً، (بانتفاء التكليف)[1] علىٰ ما ذكرناه، وكذا الوعد والوعيد والتخويف والإنذار، مع قبول ما ذكروه للتأويل، وهو مذكور في المطوّلات.

وأمّا الكسب الذي ذكروه فلا معنىٰ له، لأنّ حاصل تفسيرهم له: أنّه فعل من أفعال القلب عزماً أو اختياراً، وكلّ فعل لا بدّ له من قدرة، فذلك إمّا من فعل الله فلا كسب للعبد، وإمّا من العبد فيثبت أنّه فاعل لشيء، وهو يناقض قولهم: «لا فاعل إلّا الله».

وهنا فوائد:

أ ـ إنّ الفعل إمّا مباشر، وهو ما كان في محلّ القدرة كحركة اليد، وإمّا متولّد، وهو الصادر بحسب فعلٍ آخر في محلّ القدرة، كالحركة الصادرة عن الإعتماد، ويسمّونه «المسبب» ويسمّون الأوّل «سبباً»، وإمّا «مخترع» وهو ما عدا هذين القسمين، وهذا لا نزاع في أنّه مختص به تعالىٰ، والأوّل قد عرفت الخلاف فيه.

وأمّا الثاني: فأكثر المعتزلة والمحقّقين علىٰ أنّه من فعلنا كالمباشر، وعند بعضهم: أنّه يتبع المحل، وأنّه ليس للعبد إلّا الإرادة، وقيل: له الفكر فقط، والحق بالأوّل[2].

والتجأ المعتزلة في حقيقته إلىٰ الضرورة، واستدل بعضهم علىٰ ضرورية[3] العلم بذلك بحسن المدح والذم عليه، فيكون صادراً من العبد.

إن قلت: قد يقع الذم مع العلم بأنّ الفاعل هو الله تعالىٰ كالقاء الطفل إلى النار المحرقة.

---

(١) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: بأنّه تكليف.

(٢) نهج الحق وكشف الصدق: ١٣٢، وكشف المراد: ٣١٤.

(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: ضرورةً.

قلت : الذم على الإلقاء لا على الإحراق.

إنْ قلت : لو كان المتولّد مقدوراً للعبد لأمكنه تركه، وهو باطل، فإنّ عند اختيار السبب يجب المسبب، فلا يقع بالقدرة.

قلت : الوجوب لاحق، كالوجوب مع انضمام الداعي إلى القدرة، فلا ينافي الوقوع منّا.

ب ـ وقع الاتفاق، وتطابق النقل على كون الأفعال واقعةً بقضاء الله وقدره، ويستعملان في معانٍ ثلاثة :

١ ـ الخلق والإيجاد، كقوله : ﴿ فقضاهن سبع سماواتٍ في يومين ﴾(١) [و](٢) قوله ﴿ وقدّر فيها أقواتها ﴾(٣).

وهذا المعنى* ليس مرادنا، لما علم من بطلانه ضرورة.

٢ ـ أن يراد بالقضاء الحكم والإيجاب، كقوله : ﴿ وقضى ربّك ألّا تعبدوا إلّا إيّاه ﴾(٤) وهذا لا يصحّ إلّا في الواجب خاصّة دون غيره.

٣ ـ أن يراد بالقضاء الإعلام والإخبار، كقوله ﴿ وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب ﴾(٥) أي : أعلمناهم وأخبرناهم، والقدر يراد به الكتابة والبيان، كقوله تعالى : ﴿ قدّرناها من الغابرين ﴾(٦).

---

(١) فصّلت : ١٢.

(٢) في الأصل : إلى قوله. والصحيح ما أثبتناه.

(٣) فصّلت : ١٠.

(*) أي كون أفعالنا مخلوقة لله تعالى مباشرة بلا تأثير لإرادتنا فيها.

(٤) الإسراء : ٢٣.

(٥) الإسراء : ٤.

(٦) النمل : ٥٧.

وهذا المعنىٰ هو المراد، أمّا القضاء فلأنّه تعالىٰ أعلمنا أحكام أفعالنا، وأمّا القَدَر فلأنّه تعالىٰ بيّن أفعال العباد وكتبها في اللوح المحفوظ، وبيّنها للملائكة إذ لو لم يتعيّن هذا المعنىٰ للإرادة لزم وجوب الرضا بالكفر، وأنواع القبائح للإجماع علىٰ وجوب الرضا بقضاء الله[1] وقدره.

وقول الخصم: بأنّا نرضىٰ بالقضاء، لا بالمقضيّ، باطل، لأنّ القائل: «رضيت بقضاء الله» لا يريد به رضاءه بصفة من صفاته، بل يريد ما يقضي به تلك الصفة، وهو المقضيّ، فيلزم المحذور.

واعلم: أنّ وليّ الله قد كشف القناع عن معنى القضاء والقدر حين سأله الشاميّ عن مسيرهم[2] أبقضاء الله وقدره؟ فقال عليه السلام:

وَالذي فَلَقَ الحبَّةَ وَبَرأَ النَّسمَةَ، ما وَطِئنا مَوْطِئاً، ولا هَبَطْنا وادياً ولا عَلَوْنا تِلْعةً إلّا بقضاءٍ وقَدَر.

فقال السائل: عند الله أحتسب عنائي، لا أرىٰ من الأجر شيئاً.

فقال عليه السلام: مَهْ يا شيخ، بَلْ عَظَّمَ اللهُ أُجورَكُمْ في مَسِيرِكُمْ وأَنْتُم سائِرونَ، وفي مُنْصَرَفِكم وأَنْتُمْ مُنْصَرِفون، وَلَم تكونوا في شَيْءٍ مِنْ حالاتِكُمْ مُكْرَهينَ، ولا إليها مُضْطَرّينَ.

فقال الشيخ: كيفَ، وَالقضاء والقدر ساقانا[3]؟

فقال: ويحك، لعلّك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً[4]، فلو كان ذلك كذلك

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: بقضائه.

(٢) «م»: سيرهم.

(٣) «م»: ساقنا.

(٤) «م»: حاتماً.

لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمسيءٍ[١]، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولىٰ بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذمّ من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان، وجنود الشيطان، وشهود الزور، وأهل العمى عن الصواب، وهم قدريّة هذه الأُمّة ومجوسها.

إنّ الله تعالى أمر تخييراً، ونهى تحذيراً، وكلّف يسيراً، (ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الرسل عبثاً)[٢]، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ﴿ ذَلِكَ ظَنُّ الذينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذينَ كَفَرُوا مِنَ النار ﴾[٣].

فقال الشيخ: فما القَضاءُ والقَدَرُ اللذان ما سِرْنا إلّا بهما؟

فقال: هو الأَمْرُ* مِنَ الله تعالىٰ، وتلا: ﴿ وَقَضىٰ رَبُّك ألّا تعبدوا إلّا إيّاهُ ﴾[٤].

فنهض الشيخُ مسروراً وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته ... يومَ النشور مِن الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان مُشْتَبِهاً ... جزاك ربُّكَ عنّا منه إحسانا[٥][٦]

---

(١) «م»: لمذنب.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

(٣) سورة ص: ٣٨.

(*) في الاستدلال بهذه الرواية للمعنىٰ الذي ذكره للقضاء ما لا يخفىٰ. والبحث عن القضاء والقدر طويل الذيل لا مجال للخوض فيه ها هنا، والأحسن للضعفاء بل المتوسطين ترك الخوض فيه والاكتفاء بالاعتقاد بهما اجمالاً حسبما ورد في الكتاب والسنّة، والله الهادي.

(٤) الإسراء: ٢٣.

(٥) «م»: كلّ احسانا.

(٦) أُصول الكافي ١: ٤٤٤، والتوحيد للصدوق: ٣٨٠، الحديث ٢٨، ونهج البلاغة: ٤٨١، الحكمة ٧٨، والاحتجاج للطبرسي ١: ٢٠٨، وبحار الأنوار عن التوحيد ٥: ١٤.

ج ـ إنّه قد ورد في النقل القرآنيّ لفظ الهداية والإضلال(١)، فلا بدّ من تفسيرهما، فنقول:

يطلق كلٌّ منهما على معانٍ ثلاثة:

١ ـ يراد بالهداية: نصب الدلالة على الحقّ، نحو: «هداني إلى الطريق» ويراد بالإضْلال: الإرشاد إلى خلافِ الحقّ.

٢ ـ يراد بالهداية: فعل الهُدى في الإنسان، حتّى يعقد(٢) الشيء على ما هو عليه، ويراد بالإضلال: فعل الضلالةِ بالإنسان.

٣ ـ يُراد بالهداية: الإثابة، كقوله: ﴿ سَيَهديهم وَيُصْلح بالهم ﴾(٣) أي: يثيبهم، ويُراد بالإضلال: الإهلاك، كقوله: ﴿ فلن يُضِلَّ أعْمالهم ﴾(٤) أي: يُبطلها.

ولا شكّ أنّ معاني الهداية كلّها صادقة في حقّه تعالى، لأنّه نصب أدلّة الحقّ، وفَعَل الهداية الضروريّة في العقلاء، وأثابهم على إيمانهم، ولم يفعله فيهم لأنّه تكليف اختياريّ.

وأمّا الإضلال: فالأوّلان من معانيه لا يجوز نسبتها إليه سبحانه، لقبحهما*، وأنّه منزّه عنه كما يجيء، وأمّا الثالث: فيجوز، لأنّه يُهلك العصاة ويعاقبهم، وقول موسى: ﴿ إنْ هي إلّا فتنتك تُضلّ بها من تشاء ﴾(٥) معناه: ما هي إلّا ابتلاءٌ منك، أي:

---

(١) في المطبوع: الضلال.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: يعتقد.

(٣) محمّد: ٥.

(٤) محمّد: ٤.

(*) قبح الإضلال إذا كان عقاباً ومجازاة على الكفر الاختياري غير مسلّم.

(٥) الأعراف: ١٥٥.

فتنتهم بتكليمك إيّايَ وسماعهم كلامك حتّىٰ توهّموا أنّ سماع الكلام يستلزم جواز رؤية المتكلّم، ونسبة الإضلال إليه مجاز، إذ المضلّ في الحقيقة هو الجهل، وهو فعل الطبيعة التي هي فعله، فهو علّة بعيدة، فجاز النسبة إليه مجازاً، أو المراد الإهلاك كما ذكرناه أوّلاً.

المقصد الثالث

في ما يمتنع نسبته إلى الفاعل سبحانه

وهو أنواع :

أ ـ فعل القبيح ، وترك الواجب*، لأنّ له صارفاً عنهما، ولا داعي له إليهما، وكلّ من كان كذلك امتنعا منه.

أمّا بيان أوّلي[1] الصغرىٰ : فهو أنّ علمه تعالىٰ بما فيهما من المفسدة، وغناه عنهما، صارف له عن فعلهما.

وأمّا بيان ثانيهما : فلأنّه في تحقّق الصارف انتفاء الداعي ، وإلّا لزم اجتماع الضدّين، ولأنّ الداعي لو حصل لكان إمّا داعي الطبع أي : الحاجة، وهو محال، لما ثبت[2] من غناه، وإمّا داعي الحكمة وهو باطل، إذ لا حكمة فيما ذكرناه.

وأمّا الكبرىٰ : فلما ثبت من تساوي طرفي الممكن، واستناد الترجيح إلىٰ الداعي وعدم الصارف، وهما مفقودان، فثبت المطلوب.

(*) إطلاق الواجب علىٰ فعله تعالىٰ ليس بمعنى الحكم عليه سبحانه بل بمعنىٰ ادراك العقل لما هو مقتضىٰ أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا. وفي نسبة الداعي والصارف إليه تعالىٰ ما لا يخفىٰ.

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : أوّل.

(٢) «م» : بيّنا.

قال الأشعريّ: ثبت استناد الأفعال إليه، ومن جملتها ما ذكرتم، فيكون منه.

ولأنّه كلّف ما لا يطاق، وقد تقدّم[١]، فيكون فاعلاً للقبيح.

ولأنّ تكليف الكافر لا فائدة له[٢]، وإلّا لحصلت إمّا في الدنيا، وهو باطل، إذ ليس الحاصل إلّا المشقّة، وإمّا في الآخرة، وهو باطل أيضاً، لموته علىٰ كفره المانع من وصول الثواب إليه، وإذا كان كذلك كان تكليفه قبيحاً، لانتفاء الفائدة فيه مطلقاً، وعودها إليه تعالىٰ أو إلىٰ غير المكلّف قبيح عندكم أيضاً، وإذا ثبت أنّه كلّف الكافر ثبت أنّه فاعل للقبيح.

وأُجيب: أمّا عن الأوّلين، فقد تقدّم[٣].

وأمّا عن الثالث: فبالمنع من انتفاء الفائدة، ونمنع حصرها فيما ذكرتم، بل الغرض التعريض لاستحقاق الثواب الذي لا يمكن الابتداء به، وأمّا حصوله بالفعل فمشروط بالكسب الذي هو الإيمان والعمل الصالح، وعدمه[٤] من سوء اختياره لما ثبت من تمكّنه، وإزاحة العلل عنه.

ب ـ إرادة* القبيح والأمر به، وترك إرادة الحسن، لأنّ ذلك كلّه قبيح، وقد تقدّم استحالته عليه.

---

(١) في الصفحة ١٩١.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: لا لفائدة له.

(٣) في الصفحة ١٩١.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: عمله.

(*) المراد بهذه الإرادة هي الارادة التشريعية ولذا أردفها بقوله «والأمر به» ولعمري لو كان الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية مبيّناً لكان تبيين الحقّ وإلزام الخصم أسهل. وفي الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام إشارة إليهما فارجع إلىٰ الكافي الشريف وسائر جوامع الحديث.

ولأنّه نهىٰ عن القبيح، وأمر بالطاعة، فيكون كارهاً للأوّل، ومريداً للثاني.

ولأنّه حكيم، فله صارف عن القبيح وداعٍ إلىٰ الحسن، وهو ظاهر.

ولأنّه لو كان مريداً لجميع الكائنات لوجب الرضىٰ بها، لكنّ الرضىٰ بالكفر كفر.

ولأنّه يلزم كون الكافر مطيعاً بكفره لموافقته إرادة الله تعالىٰ.

ولقوله تعالىٰ: ﴿ ولا يرضىٰ لعباده الكفر ﴾(١) والرضىٰ هو الإرادة.

وقال الأشعري: إنّه مريد لجميع الكائنات، لأنّها فعله(٢).

ولأنّه لو أراد طاعة الكافر التي لم تقع منه لكان مغلوباً معه.

ولقوله: ﴿ لو شئنا لآتينا كلّ نفسٍ هداها ﴾(٣) ﴿ ولو شاء ربّك لآمن مَنْ في الأرض كلّهم جميعاً ﴾(٤) المقتضيين لعدم إرادة الطاعة، لانتفاء المقدّم بانتفاء التالي.

والجواب عن الأوّل تقدّم، وعن الثاني: أنّ المغلوبيّة إنّما تلزم لو أرادها مطلقاً، بل أرادها اختياراً ليستحقّ بها الثواب.

وعن الثالث: أنّ المراد: لو شئنا لآتينا كلّ نفسٍ هداها ولآمن مَن في الأرض كلّهم جميعاً علىٰ سبيل الإلجاء والجبر، وحينئذٍ لا يلزم انتفاء المقدّم بانتفاء التالي.

ج ـ انتفاء الغرض عن(٥) أفعاله، فإنّه يستلزم العبث المنافي لحكمته، ولأنّه لا يفعل إلّا للداعي.

---

(١) الزمر: ٧.

(٢) راجع شرح المقاصد ٤: ٢٧٥.

(٣) السجدة: ١٣.

(٤) يونس: ٩٩.

(٥) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: من.

ومنع الأشاعرة من ذلك، لأنّه لو فعل لغرض، فإنْ لم يكن أولىٰ به فلا ترجيح، وإنْ كان أولىٰ به كان ناقصاً بذاته مستكملاً بالغرض.

ولقدرته علىٰ إيجاد الغرض ابتداءً، فتوسّط الفعل عبث(١).

والجواب عن الأوّل: إنْ عَنَيْتَ بالأَوْلويّة كونها أليق بحكمته فَلِمَ قلتَ باستلزامه النقصان لذاته واستكماله به؟ وإنْ عَنَيْتَ استفادته لكمال غير حاصل فهو ممنوع.

وعن الثاني: أنّ الغرض هو الغاية من الفعل، وإيجاد الغاية من دون ما هي غاية له وشرط فيه محال.

هذا مع أنّ النقل صريح بكونه لا يفعل إلّا لغرض، كقوله: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾(٢).

---

(١) راجع شرح المقاصد ٤: ٣٠١.

(٢) الذاريات: ٥٦.

المقصد الرابع
ما تقتضي الحكمة وجوبه عليه سبحانه

وهو أنواع :

النوع الأوّل
التكليف

وفيه مباحث :

أ ـ في حقيقته وأقسامه :

وهو : «بعث من يجب طاعته ابتداءً علىٰ ما فيه مشقّة من فعلٍ أو ترك».

فبقيد الابتداء خرج النبيّ والإمام وغيرهما ممّن تجب طاعته، وبقيد المشقّة خرج ما لا مشقّة فيه كالنكاح المُستلذّ، واشتراط الإعلام لا أرىٰ دخوله في حقيقته بل في شرائطه.

وينقسم إلىٰ اعتقاد وعمل، والأوّل ينقسم إلىٰ علم عقليّ كالمعرفة بالله، وشرعيّ كالعبادات، وإلىٰ ظنّ كالقِبلة.

والثاني : إمّا عقليّ كردّ الوديعة وشكر المنعم والإنصاف وترك الظلم من الواجبات، والتفضّل[1] وحسن المعاشرة من المندوبات.

---

(١) «م» : الفضل.

وإمّا شرعيّ[1] كفعل العبادات الخَمس وغيرها ممّا لا يستقلّ العقل بدركه.

ب ـ في شرائطه:

وهي إمّا راجعة إلىٰ الربّ، وهي كونه عالماً بصفات الأفعال وإلّا لجاز عليه الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، وبمقدار الثواب وإلّا لأوصل بعض الحقّ فيكون ظلماً، وكونه قادراً علىٰ إيصال المستحقّ لما قلناه، وكونه لا يخلّ بالواجب وإلّا لجاز الإخلال ببعض المستحقّ أو بكلّه.

وإمّا راجعة إلىٰ العبد، وهي كونه قادراً علىٰ ما كُلّفَ به، وكونه عالماً به أو إمكان علمه، تمكّنه من الشرائط والآلات لعدم إمكان الفعل بدون هذه فيكون التكليف حينئذٍ بالمحال.

وإمّا راجعة إلىٰ التكليف نفسه، وهي انتفاء المفسدة أي لا يكون مفسدة للمكلّف في فعل آخر أو لغيره من المكلّفين، وتقدّمه علىٰ زمان الفعل قَدَراً يتمكّن فيه من الاستدلال، وكون متعلّقه ممكناً لما تقدّم، واشتماله علىٰ صفةٍ تزيد علىٰ حسنه.

ج ـ في حسنه ووجوبه ووجوهها:

فنقول: أمّا الأوّل، فلأنّه فعله تعالىٰ وقد تقدّم انتفاء القبح عنه، ووجه حسنه التعريض للثواب، لأنّه لما خلق العبد وهيأه لاستحقاق الثواب[2] والعقاب، ولم يكن إيصالها إليه إلّا مع الطاعة أو المعصية، لاشتمال الثواب على التعظيم والعقاب على الإهانة، ولا يمكن إيصالها إلّا مع الاستحقاق، لأنّ تعظيم من لا يستحق التعظيم[3] وإهانته قبيحان عقلاً وشرعاً، فلم يكونا لايقين بالحكمة.

وأمّا الثاني: فلأنّه لولاه لكان مُغرياً بالقبيح، واللازم كالملزوم في البطلان،

---

(١) في المطبوع: سمعي.

(٢) في المطبوع: الثواب على التعظيم.

(٣) أثبتناه من المطبوع.

والملازمة ظاهرة، فإنّه لمّا خلق الانسان وكمل عقله، وخلق فيه شهوةً للقبيح ونفرةً عن الحسن، مع عدم استقلال عقله بمعرفة كثير من الحسن والقبيح فلو لم يقرّر عنده وجوب الواجب ليتمثله، وحرمة الحرام ليتجنّبه، لكان بفعل ذلك مغرياً.

وأمّا بطلان اللازم: فلأنّ الإغراء بالقبيح قبيح ضرورةً، فإنّ العقلاء كما يذمّون فاعل القبيح فكذا المُغري به، والعلم بُحسن الحسن وقبح القبيح واستحقاق المدح والذمّ عليهما غير كافٍ، فإنّ كثيراً من العقلاء يعلمون ذلك، ويقضون أوطارهم باللذّات القبيحة مستسهلين للذمّ، غير مختلفين[1] للمدح، وقد بان في أثناء ذلك وجه وجوبه.

د ـ في أحكامه:

١ ـ أنّه عامّ في حق المؤمن والكافر، لأنّ علّة حسنه هي التعريض لذلك وكون الكافر لا ينتفع به لا يقتضي قبحه، لأنّ ذلك بسوء اختياره لوجود التمكين في حقّه، كما في حقّ المؤمن.

٢ ـ اتفق الجبائيان على أنّ المؤمن إذا عُلم كفره لا تجب إماتته، لأنّ تكليفه في المستقبل تعريضٌ للثواب فحسن، كالمبتدأ به المعلوم منه الكفر[2].

وقال الخوارزمي[3]: بل تجب إماتته، فإنّ بقاءه مفسدةٌ لا تحسن من الله، وفرق بينه وبين التكليف المبتدأ بأنّ المبتدأ لم يحصل منه الغرض، وهو التعريض للثواب، وهذا قد حصل منه الغرض، فلو أبقاه لنقض غرضه[4].

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: مكترثين.

(٢) الذخيرة: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٣) هو أبو محمّد محمود بن محمد بن أحمد الخوارزمي أحد أصحاب قاضي القضاة عبد الجبار الهمداني أخذ عنه وظاهر فضله في العلم. راجع كتاب طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى: ١١٨.

(٤) انظر شرح المقاصد ٤: ٣٢٨.

قيل : وفيه قوّة.

واختلفا في وجوب إبقاء الكافر المعلوم إيمانه، فأوجبه أبو علي[١] لما فيه من اللطفيّة، ومنعه أبو هاشم[٢] لأنّه تمكين وليس بلطف فلا يكون واجباً، وهذا أقوى.

ويتفرّع علىٰ هذا البحث سؤال بعض الأشاعرة إلزاماً : بفرض إخوةٍ ثلاثة وردوا يوم القيامة ـ صبيّ ومؤمن وكافر ـ فيقول الصبيّ : لِمَ لا كلّفتني لأصل إلىٰ ثواب أخي المؤمن ؟ فيقول الله تعالىٰ : اني علمت أنّك لو بلغت لكفرت فلهذا أمَتُّك، فيقول الكافر : يا ربِّ لِمَ لا أمَتّني قبل البلوغ كالطفل ؟ فتنقطع الحجة باعتبار المصلحة.

فيقال في الجواب : إماتة من يُعلم منه الكفر ليست واجبة، فجاز تخصيص بعض الناس بها دون بعض، أو يقال : الإبقاء مطلقاً تفضّل ليس بواجب، أو أنّ تكليف الصبيّ لو حصل لو ترتّب عليه مفسدة بعض المكلّفين، وهو وجه قبيح، وتكليف الكافر ليس كذلك[٣].

٣ ـ أنّ التكليف منقطع لوجوه :

---

(١) انظر الذخيرة : ١٤٠، وأمّا أبو علي فهو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي (٢٣٥ ـ ٣٠٣ هـ) من أئمّة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبائية». له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبة إلىٰ جبىٰ (من قرىٰ البصرة) اشتهر في البصرة، ودفن بجبىٰ، له «تفسير» حافل مطول، ردّ عليه الأشعري. (الأعلام للزركلي ٦ : ٢٥٦).

(٢) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٤٧ ـ ٣٢١)، من أبناء أبان مولى عثمان : عالم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت «البهشمية» نسبة إلىٰ كنيته «أبي هاشم» وله مصنفات، «الشامل ـ خ» في الفقه و«تذكرة العالم» و«العدّة» في أصول الفقه. (الأعلام للزركلي ٤ : ٧).

(٣) انظر المنقذ من التقليد ١ : ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

الأوّل: الإجماع عليه.

الثاني: أنّه لولاه لما أمكن إيصال الثواب، والتالي كما تقدّم في البطلان، وبيان الشرطيّة: إنّ التكليف مشقّة، والثواب مشروط بخلوصه عن المشاقّ فالجمع بينهما محال.

الثالث: لولا انقطاعه لزم الإلجاء، وهو باطل، بيان الملازمة: إنّ إيصال الثواب واجب، فإذا علم المكلّف حصول جزاء الطاعة إذا فعلها في تلك الحال، وكذا جزاء المعصية إذا تركها يكون مُجبراً علىٰ ذلك، وهو باطل لاشتراط الاستحقاق بصدور الفعل اختياراً، وإلّا فلا فرق بين صدوره وعدمه.

فإن قلت: هذا يُنتقض بالحدود، وبأنّه عليه السلام كان يخيّر الأعراب بين الإسلام والقتل، وهو إلجاء.

قلت: جواب الأوّل بالمنع من كونها مُلجئة، لتجويز العاصي[1]، وعدم الشعور، بخلاف يوم القيامة فإنّ التجويز غير حاصل لما ثبت من علمه بالجزئيّات.

وجواب الثاني: أنّ هذه الصورة حسنة في ابتداء التكليف لا مطلقاً، وحسنها لاشتمالها علىٰ مصلحة، وهو الاطلاع علىٰ أدلّة الحقّ فيدعو إلى الدخول في الايمان اختياراً فيستحقّ الثواب، بخلاف ما لو بقي علىٰ كفره، فإنّه لا يطّلع حينئذٍ عليها، وإسلامه الأوّل لا يستحقّ به ثواباً.

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: المعاصي.

النوع الثاني
اللطف

وفيه مسائل:

أ ـ تعريفه:

وهو «ما يكون المكلّف معه أقرب إلىٰ فعل الطاعة وترك المعصية، ولا يبلغ الإلجاء، وليس له حظّ في التمكين». ويخرج بالأخير الآلة.

وهو واجب في الحكمة، وإلّا لزم مناقضة الحكيم غرضه، وهو باطل وإلّا لم يكن حكيماً، لأنّ العقلاء يعدّون نقض الغرض سفهاً، وهو عليه تعالىٰ محال.

وأمّا بيان اللزوم فلأنّه تعالىٰ أراد الطاعة من العبد، فإذا علم أنّه لا يختارها أو لا يكون أقرب إليها إلّا عند فعل يفعله به، ولا مشقّة عليه فيه ولا غضاضة، فإنّ الحكمة تقتضي وجوبه، وإلّا لكشف عن عدم إرادته، كمن أراد حضور شخص مائدته، وعلم أنّه لا يحضر إلّا بمراسلة أو ملاطفة، ولم يفعلها، فإنّه يُعدّ ناقضاً لغرضه.

ب ـ في أقسامه: وهي ثلاثة:

١ ـ يكون من فعله تعالىٰ كإرسال الرسل، ونصب الأدلّة، وقد تقدّم بيان وجوبه.

٢ ـ من فعل المكلّف نفسه، ويجب في حكمته تعالىٰ أنْ يعرفه به ويوجبه، فإنْ قصّر المكلف، فمن[1] قبل نفسه، كمتابعة الرسل.

---

(١) في المطبوع: فقد أتىٰ من.

٣ ـ من فعل غيرهما، ويجب في الحكمة إيجابه على الغير، كتبليغ الرسالة، وأنْ تكون له في مقابلته نفع يعود إليه، لأنّ إيجابه عليه لمصلحة غيره[1] مع عدم نفع يصل إليه ظلم، تعالىٰ الله عنه.

ثم إنّه لا يحسن تكليف من له اللطف، إلّا بعد العلم بأنّه نفع، إذْ لولاه للزم مناقضة الغرض.

ج ـ في أحكامه: وهي خمسة:

١ ـ أنّه عام للمؤمن والكافر، ولا يلزم من حصوله للكافر عدم كفره، لأنّ اللطف لطف في نفسه، سواءً حصل[2] الملطوف فيه أو لا، بل كونه لطفاً من حيث أنّه مقرّب إلى الطاعة مرجّح لوجوده، وعدم الترجيح هنا لعارض أقوىٰ، وهو سوء اختيار العاصي.

٢ ـ أنّه إذا لم يفعل الله اللطف، لم يحسن عقابه للمكلّف علىٰ ترك الملطوف فيه، لأنّه بذلك كالأمر بالمعصية، كما قال تعالىٰ: ﴿ولو أنّا أهلكناهم بعذابٍ من قبله لقالوا ربّنا لولا ارسلت إلينا رسولاً﴾[3] قرّر أنّه لو منعهم الإرسال لكان لهم هذا السؤال، ولا يكون لهم ذلك إلّا مع قبح الإهلاك.

نعم لا يقبح الذم لأنّه مُسْتَحقّ على القبيح غير مختصٍّ به تعالىٰ، بخلاف العقاب المختص، ولهذا لو بعث الانسان غيره علىٰ فعل القبيح ففعل، كان له ذمّه، كما يذمّ إبليس أهل النار، وإن كان هو المسؤول.

٣ ـ أنّه لا بدّ من مناسبة بين اللطف والملطوف فيه، أي: يكون حصوله داعياً

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(٢) «ح»: أثر الملطوف فيه.

(٣) طه: ١٣٤.

إلىٰ حصول الملطوف فيه، وإلّا لم يكن كونه لطفاً فيه أوْلىٰ من كونه لطفاً لغيره من الأفعال، أو من كون غيره لطفاً، فيلزم الترجيح بلا مرجّح.

٤ ـ أنّه لا يبلغ إلى[1] الإلجاء لمنافاته التكليف.

٥ ـ أنّه[2] يدخله التخيير، أيْ: لا يجب أن يكون معيّناً بل يجوز أنْ يكون كلّ واحد من الفعلين مشتملاً علىٰ مصلحةٍ لطفيّة فيقوم مقام صاحبه، أمّا في حقّنا: فكخصال الكفّارة الثلاث، وأمّا في حقّه تعالىٰ: فكما يجوز أن ينصب لنا دليلاً تحصل به اللُطفيّة، ويحصل أيضاً لنا بدليلٍ آخر، وذلك بشرط حُسن كلٍّ من الفعلين وعدم اشتماله علىٰ وجه من وجوه القبح.

وخالف في هذا بعض المعتزلة، وقال: يجوز أنْ يكون القبيح كالظلم مِنّا لطفاً قائماً مقام أغراض الله تعالىٰ، مستدلاً بأنّ وجه كون الألم من فعله تعالىٰ لطفاً هو حصول المشقّة وتذكّر العقاب، وهو حاصل في الظلم، فكان جائزاً.

وفيه نظر: لأنّ كونه لطفاً جهة وجوب، والقبيح لا جهة وجوب له، بل اللطف بما هو في علم الملطوف[3]، لا في نفس الظلم[4]، كما أنّ العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا، وإنْ لم يكن الذبح نفسه لطفاً.

د ـ في توابعه: وهي أقسام:

١ ـ الامر بالمعروف الواجب واجبٌ عقلاً، وكذا النهي عن المنكر، للطفيّته، لأنّ المكلّف إذا علم أنّه إذا ترك الواجب أو فعل المعصية منع أو عوقب، كان ذلك

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(٢) «م» و«ح»: لا يدخله التخيير.

(٣) «ح»: المظلوم.

(٤) في المطبوع و«م»: الظالم.

مقرّباً إلىٰ فعل الأوّل وترك الثاني، وكل لطف واجب. وجهة الوجوب عامّة فيكون واجباً على الأعيان.

وخالف السيد قدّس سرّه[1] في المقامين، وقال: وجوبها سمعيّ، وإلّا لوجبا عليه تعالىٰ، لأنّ الواجب العقليّ يعمّ، لكنّ اللازم باطل، وإلّا لوقع كلّ معروف وارتفع كلّ منكر إنْ فعلها، وإنْ لم يفعل أخلّ بالواجب وهو محال.

وفيه نظر: لأنّه إذا كان المراد بالأمر والنهي الحمل والمنع المؤدّيين إلى الإلجاء فباطل، لمنافاته التكليف، وإلّا فلا[2] يلزم الوقوع والإرتفاع المذكوران، لأنّ ذلك حينئذٍ يفيد التقريب.

وعلى الكفاية: لأنّ الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر، فوجوبها بعد حصوله من واحدٍ عبث.

وفيه نظر أيضاً: لأنّا نمنع حصر الغرض فيما ذكرتم، لجواز وجود غرض آخر مع ذلك، وهو حصول الثواب بالقصد إليه. سلّمنا، لكن ليس الكلام فيهما بعد الوقوع، لأنّ الشرط كونهما ممّا يتوقّعان، لاستحالة الأمر بالماضي والنهي، بل الكلام قبل الوقوع، وحينئذٍ لا عبث.

والوجوب هنا ليس مطلقاً، بل مشروط بعلم الآمر والناهي بالوجه، وإلّا لجاز الخلاف فيقع المنكر ويرتفع المعروف، وتجويز التأثير وإلّا لزم العبث، وعدم حصول مفسدة بذلك لغير مستحقٍّ لها وإلّا لحصل ما هو أعظم من المقصود رفعه. ثم

---

(١) هو السيد المرتضى علي بن الحسين الموسوي المتوفى سنة (٤٣٦هـ)، كما أشار إلى ذلك المصنف في كتابه ارشاد الطالبين: ٣٨٣ وانظر الذخيرة: ٥٥٣ ـ ٥٥٤.

(٢) في المطبوع: لم.

الضابط في كيفيّة ذلك عدم الإنتقال إلى الأصعب، مع إنجاع الأسهل، سواءً كان بالقلب أو اللسان أو الجوارح. والأمر بالندب ندب.

٢ ـ الرِزق: وهو «ما ساغ ـ عقلاً وشرعاً ـ الانتفاع به، ولم يكن لأحدٍ المنع منه» ولا يشترط الملكيّة، لأنّ البهيمة مرزوقة وليست مالكة، ولا كونه ممّا يصحّ تملّكه عرفاً، فإنّه قد يكون مالاً، وقد يكون جاهاً، وولداً، وعلماً، وحياةً وزوجةً، وصاحباً، مع عدم وصف أكثرها بالملكيّة، بل تكفي الإباحة، لكن مع الإنتفاع بالفعل، ولهذا قلنا: «ولم يكن لأحدٍ المنع منه» ليخرج طعام الضيافة قبل استهلاكه بالمضغ، فإنّه ليس برزق، لأنّ لصاحبه المنع من أكله.

وفي اشتراط السوغان[1] إشارة إلىٰ أنّ الحرام ليس رزقاً، وإلىٰ أنّ الإنسان قد يأكل رزق غيره (وقال الأشعري الرزق ما أُكل فعلىٰ قوله الحرام رزق ولا يأكل الإنسان رزق غيره)[2] وهو باطل[3].

ثمّ الرزق قد لا يجب عليه تعالىٰ فعله إلّا مع الجدّ في طلبه، لاشتماله على اللطفيّة، فالاجتهاد في تحصيل المنافع الأُخرويّة لخاطر أنّ المنافع الدنيويّة مع حقارتها لا تحصل إلّا بالكسب، فالأُخرويّة مع جلالتها أوْلىٰ.

وقد يمتنع منه تعالىٰ، كما إذا اشتمل علىٰ مفسدة.

وطلبه ينقسم إلى الأحكام الخمسة بحسب ما يشتمل عليه من جهاتها، ومَنْعُ الصوفيّة من ذلك ـ لاختلاط الحرام بضدّه، ولا يتميّز، فيحرم[4] التصرّف فيه

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: السواغ.

(٢) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع.

(٣) «ح»: وهو ضعيف.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فحرم.

والصدقة منه، ولمساعدة الظالم في إعطاء الباج[1] والتمغا[2]، ولقوله عليه السلام: «لو توكّلتم علىٰ الله تعالىٰ حقّ توكّله لرزقكم رزق الطير، تغدو خماصاً وتروح بطاناً»[3] ـ باطل، لأنّا نمنع اختلاط كلّ حلال، والبعض لا حرج فيه مع عدم العلم، والإعطاء ليس مقصوداً ولا مراداً، والتوكّل لا ينافي الطلب، والمكتسب حال طلبه متوكّل لإردافه بالغدوّ، مع أنّه لا نهي في الحديث عن الطلب، بل يفهم منه أنّكم لو عبدتم الله لرزقكم كما يرزق الطير بتهيئة الأسباب، وإردافه بالغدوّ الذي هو الطلب.

ثم الذي يدلّ علىٰ قولنا: اندفاع الضرر به فيكون سائغاً، وقوله تعالىٰ: ﴿ وابتغوا من فضل الله ﴾[4] وقوله صلى الله عليه وآله[5]: «سافروا تغنموا»[6].

٣ ـ **السعر**: وهو «تقدير البدل فيما يباع به الشيء» وليس نفس البدل، لأنّه الثمن أو المثمن.

---

(١) الباج: الضريبة التي يأخذها قطاع الطرق من التجار لتأمين التجارة. (المعجم الذهبي).

(٢) تمغا بالفتح والغين المعجمة لفظ تركي، يأتي بمعنى الضرائب والرسول (المعجم الفارسي الكبير ١: ٧٥٣) فإنه لمّا استولىٰ كفار المغول على البلاد الإسلامية ولا سيّما على العراق كان من دأبهم استعمال بعض الألفاظ من لغاتهم في بعض شؤون دولتهم الغاشمة الكافرة كالـ(يأسا) والـ(تمغا) ونظائرها ولمّا كان استعمال هذا اللفظ متداولاً في عصر المصنّف رحمه الله في ألسنة أهل زمانه وشائعاً في محاوراتهم لقرب عهدهم بهم ولذلك استعمله في كتابه مع علمه بأنّه ليس من اللغة العربيّة كما استعمله في كتابه «كنز العرفان» أيضاً، أنظر ج ٢: ١٠. حيث قال في تفسير آية: (١٥) من سورة الملك: وفي الآية دلالة علىٰ جواز طلب الرزق خلافاً للصوفية حيث منعوا من ذلك لاشتماله علىٰ مساعدة الظلمة بإعطاء (التمغا). (اقتبسناه من هامش المطبوع: ١٥٧).

(٣) بحار الأنوار ٧١: ١٥١ مع اختلاف يسير.

(٤) الجمعة: ١٠.

(٥) في المطبوع: قوله عليه السلام.

(٦) بحار الأنوار ٧٦: ٢٢١.

وهو: رخصٌ ـ أعني الحطّ عمّا جرت به العادة مع اتّحاد الوقت والمكان ـ وغلاءٌ، وهو ضدّه، واعتبر الاتّحاد في[1] الطرفين، إذْ لا يقال: «الثلج رخيص» في الشتاء حين نزوله، و«غالٍ» في الصيف حال عدمه، بل يقال: «رخص» في الصيف لانحطاطه عن جاري عادته، وكذا الكلام في المكان.

ثم إنّهما إنْ اشتملا علىٰ وجه قبح فنّا، وإلّا فنه تعالىٰ ومنّا، وما منه تعالىٰ قد يشتمل علىٰ اللُّطْفيّة، وقد يكون ابتلاءً.

٤ ـ **الأجل**: وهو: «الوقت الذي علم الله تعالىٰ بطلان الحياة فيه» وقد يكون لطفاً لغير صاحبه.

ولا خلاف في أنّ من يموت حتف أنفه إنّه بأجله مات، وإنّما اختلف في من يموت بسببٍ خارجيّ، فقال أبو الهذيل[2]: إنّه كالأوّل، وإنّه لولا السبب لوجب[3] موته، وإلّا لكان القاتل قاطعاً لحياته المعلوم له تعالىٰ حصولها، وهو باطل، إذ لا قدرة على المحال[4]، ولزم انقلاب علمه تعالىٰ جهلاً (إذ مع وجوب حياته)[5] لأنّه قد علم أنّه يعيش، وبالقتل فاتت حياته، فيلزم الانقلاب.

وقال البغداديّون[6] من المعتزلة: إنّه لم يمت بأجله، فإنّه لو لم يقتل لوجب

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: اتحاد الطرفين.

(٢) شرح المقاصد ٤: ٣١٤.

(٣) «ح» أوجب موته.

(٤) «ح»: الحاصل.

(٥) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع.

(٦) شرح المقاصد ٤: ٣١٤، والبغداديون هم جماعة، منهم أبو سهل بشر بن المعمر وأبو موسى عيسى بن صبيح وأبو عبدالله جعفر بن مبشر وأبو جعفر الإسكافي. التعليقات على كشف المراد (المطبوع ضمن كشف المراد): ٦١٣، للعلامة حسن زاده الآملي.

أنْ يعيش، وإلّا لكان من ذبح غنم غيره محسناً إلىٰ صاحبها، واللازم باطل، لاستحقاقه الذمّ من العقلاء، وغرامة قيمتها شرعاً. وفيهما نظر:

أمّا الأوّل، فلأنّ المعلوم قد يكون مشروطاً، ولأنّ العلم تابع[1]، فلا يكون خلاف المعلوم محالاً في نفسه، وإنْ كان محالاً بالنظر إلى العلم، وتحقيقه: أنّ العلم يستدعي المطابقة، ففرض وقوع العلم بأحد الطرفين، هو فرض وقوع ذلك الطرف، ولا شكّ أنّه يستحيل وقوع أحد الطرفين مع فرض وقوع نقيضه، لكن هذه الإستحالة ليست منافيةً للإمكان الذاتي لأنّها تابعة للفرض المذكور، وهي التي سمّاها المنطقيون: «الضروريّة بحسب المحمول».

وأمّا الثاني: فلأنّ ذمّه باعتبار تفويته العوض[2] الكثير عليه تعالىٰ، وفي هذا نظر، فإنّ العقلاء إنّما يذمّونه على الذبح، ولذلك يعلّلونه به. والأجود جواباً: أنّ الذمّ باعتبار تجويز الحياة، وبالإقدام علىٰ مال غيره، ولذلك يغرم القيمة.

وقال البصريّون: إنّه يجوز الأمران، لعدم دليل قاطع علىٰ أحد الطرفين، ثم من هؤلاء من قال: الذي يعلم منه البقاء لو لم يقتل فله أجلان. وقال الجبائيان وأبو الحسين: إنّ أجله هو الذي قتل فيه، فليس له أجل آخر لو لم يقتل، فما كان يجوز أنْ يعيش إليه، ليس بأجل له الآن حقيق، بل تقديري.

---

(١) في «ح»: مانع.

(٢) في «ح»: الغرض.

النوع الثالث
العوض على الألم

وفيه فوائد:

أ ـ **العوض** هو: النفع المستحق الخالي عن تعظيم، إمّا مساوٍ للألم أو زائد عليه والأوّل علينا خاصّة، والثاني عليه تعالىٰ، وله أسباب:

١ ـ إنزال الألم.

٢ ـ تفويت المنافع لمصلحة الغير، كإماتة ابن لزيد علم أنّه لو عاش[1] انتفع به.

٣ ـ إنزال الغموم، سواءٌ استندت إلىٰ علم ضروري أو مكتسب أو ظنّ، لأنّه هو الخالق لذلك العلم، والناصب للدليل والإمارة، وأمّا ما كان مستنداً إلينا، فلا.

٤ ـ ما كان منّا بأمره وإباحته.

٥ ـ ما كان بتمكين غير العاقل كالحيوان الأعجم والمجنون، فالعوض فيه عليه، لتمكينه إيّاه منه وخلق الميل فيه إليه، ولم يخلق له عقلاً زاجراً، فكان كالمغري له والملجي.

وقيل: العوض في هذا على الحيوان، لقوله عليه السلام «إنّ الله ينتصف للجماء من القرناء»[2].

---

(١) في «ح»: مات.

(٢) لم نعثر عليه بعينه وإنّما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: أنه يقتص للجماء من القرناء. راجع بحار الأنوار ٦٤: ٤.

وفيه نظر: إذ لا دلالة فيه على المدّعىٰ، بل على الانتصاف، وهو إيصال العوض إلىٰ المستحق وهو أعمّ من كون العوض من المؤلم أو غيره، مع أنّه يمكن حمله على المظلوم والظالم مجازاً لضعف الأوّل فشبّه بالجمّاء، وقوّة الثاني، فشبّه بالقرناء.

وقيل: لا عوض هنا لقوله ﷺ: «جرح العجماء جُبار»[1].

وفيه نظر: لامكان حمله علىٰ عدم القصاص. وقال القاضي[2]: إنْ كان الحيوان ملجأً إلى الإيلام فالعوض عليه تعالىٰ، وإلّا فعلى الحيوان، محتجّاً بأنّ التمكين وحده غير كافٍ في استحقاق العوض، وإلّا لوجب العوض على الحدّاد بصنعة السيف للقاتل، وهو باطل اتفاقاً لقبح ذمّه بخلاف القاتل، وأمّا مع الإلجاء، فالعوض عليه، لعدم حسن ذمّ الملجأ.

ب ـ الألم، وقد تقدّم تعريفه[3]، وهو إمّا أنْ يعلم فيه وجه من وجوه القبح، وقد ذكر ثلاثة: أنْ يكون عبثاً، أو ظلماً كلطمة اليتيم، أو يشتمل علىٰ مفسدة، كإيلام الظالم إذا علم زيادة ظلمه بذلك، وذلك يصدر عنّا خاصّة، لاستحالة القبيح عليه تعالىٰ.

أو لا يعلم فيه ذلك، وهو أقسام:

١ ـ أنْ يكون مستحقّاً للعقاب، كضرب العبد علىٰ عصيانه.

٢ ـ كونه دافعاً للضرر، كشرب الدواء المرّ.

٣ ـ كونه جالباً للنفع.

٤ ـ كونه بمجرى العادة.

٥ ـ كونه علىٰ وجه الدفع لضرر يتوقع، كقتل من يقصدنا، ويسمّىٰ هذا كلّه حسناً، وهو قد يصدر منه تعالىٰ، ومنّا.

---

(١) بحار الأنوار ٩٠ : ٨٩، والجبار: الهَدَر، والعجماء: الدابّة (نهاية ابن الأثير ١ : ٢٣٦).

(٢) انظر شرح المقاصد ٤ : ٣٢٥.

(٣) في الصفحة ١١١.

تتمّة :

قد علمت أن الحسن قسمان :

الأوّل ـ ما كان صادراً منّا إمّا بأمره تعالىٰ كالهدي، أو ندبه كالأضحيّة، أو إباحته كالذبح للأكل، والعوض في هذه عليه تعالىٰ، لما ذكرناه من العلّة، إذ كان يمكن عدمها. وأمّا ما كان صادراً منّا بالإستحقاق والدفع فلا عوض فيه، وما كان بمجرىٰ العادة كالإلقاء في النار المحرقة فالعوض علينا لقصدنا الإيلام، والنار كالآلة إنْ قلنا بفعلها طبعاً، وكذا إن قلنا إنّه تعالىٰ هو المحرق بالعادة، فلأنّ اجراء العادة حكمة لا يجوز نقضها مطلقاً، بل لتصديق نبيّ أو وليّ.

الثاني ـ ما يكون صادراً منه تعالىٰ، فما كان بالإستحقاق فلا عوض فيه، وما كان مبتدءاً فعليه عوضه، زائداً إلىٰ حد الرضا عند كلّ عاقل بحيث لو خيّر بينه مع الألم، وبين عدم الألم والعوض، لاختار الأوّل، وهذا هو وجه حسنه، لكن مع اللطفيّة إمّا للمتألم أو لغيره، إذ لولاها[1] لزم الظلم بعدم العوض، والعبث بعدم اللطفيّة.

واكتفىٰ أبو علي بالأوّل، وعبّاد[2] بالثاني.

ج ـ يجب عليه الإنتصاف للمظلوم من ظالمه، بأخذ المنافع المستحقّة له، إمّا عليه تعالىٰ أو علىٰ غيره، وايصالها إلى المظلوم، لأنّه بتمكين الظالم وعدم منعه بالجبر لو لم ينتصف له مع قدرته علىٰ ذلك، لزم ضياع حقّه، وهو قبيح عقلاً. وهل يجوز تمكينه ولا عوض له في الحال يوازي ظلمه ؟ جوّزه البلخي وأبو هاشم لوقوعه، كما في الملوك الظلمة الذين تصدر عنهم آلام عظيمة، ويستبعد حصول مساويها لهم، لكن جوّز البلخي خروجهم من الدنيا من غير عوض لهم، لجواز

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : لولاها.

(٢) انظر شرح المقاصد ٤ : ٣٢٧، وشرح المواقف ٨ : ٢٠٠، والظاهر أنّ المقصود عبّاد بن سليمان الضمّري الذي سبقت ترجمته في الصفحة : ١٧٢.

التفضّل عليهم في الآخرة. وأوجب أبو هاشم التبقية حتىٰ يكتسبوا، لأنّ التفضّل جائز، فلا يعلّق الواجب به، ومنع السيّد رحمه الله[1] من تمكين من هذا حاله، لأنّ التفضّل والتبقيّة جائزان، فلا يعلّق بهما الواجب، وما استبعداه ممنوع إذ من الجائز أنْ تكون للظالم أعواض عليه تعالىٰ توازي ظلمه، وهي معلومة الحصول له تعالىٰ، فجاز تمكينه. وفيه أيضاً نظر.

د ـ في أحكام العوض، وهي خمسة:

١ ـ الحق أنّه لا يجب دوامه، لأنّه إنّما حسن لاشتماله علىٰ نفع زائد على الآلام أضعافاً مضاعفة يختار الآلام معها، وهذا وجه حسن كافٍ فيه، وإنْ كان منقطعاً، ولأنّا في الشاهد يحسن منّا ركوب الأهوال الخطرة كالبحر لنفع منقطع نزر[2].

وأوجب أبو علي دوامه، وإلّا لتألّم صاحبه بانقطاعه، فيعوّض، فينقطع[3] فيتسلسل[4]، ولأنّه لو كان كذلك لوجب ايصاله في الدنيا، لأنّ منع الواجب لا لمانع من إيصاله باطل.

وجواب الأوّل: بالمنع من تألّمه لجواز ايصاله على التدريج بحيث لا يشعر بانقطاعه، أو أنّه يجعله ساهياً ثمّ يقطعه، فلا يتألّم.

وجواب الثاني: احتمال مصلحة التأخير.

٢ ـ كيفية إيصاله: إنّ المظلوم إنْ كان من أهل الجنّة فرّق الله أعواضه على الأوقات، أو تفضّل يفضّله[5] عليه بمثلها بحيث تصير دائمة، وإنْ كان من أهل العقاب

---

(١) الذخيرة: ٢٤٤.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فيقطع.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: ويتسلسل.

(٥) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: تفضّل.

أسقط جزءاً من عقابه، لأنّه لا فرق بين حصول المنافع ودفع المضارّ، ويفرّق ذلك الإسقاط[١] على الأوقات، بحيث لا يظهر له التخفيف.

٣ ـ لا يجب إشعار صاحبه به، لأنّه مجرّد نفع والتذاذ لا يجب فيه تعظيم، بخلاف الثواب الواجب لاشتماله علىٰ التعظيم، وهو لا يحصل إلّا مع الشعور به.

٤ ـ إنّه لا تتعيّن منافعه في نوع دون آخر، بل أي نوع من الإلتذاذ والشهوة حصل كفىٰ، بخلاف الثواب فإنّه يجب أنْ يكون من جنس ما ألفه المكلّف من ملاذّه، كالأكل والشرب والنكاح، لأنّه هو الذي رغب فيه في تحمّل[٢] المشاق.

٥ ـ إنّه هل[٣] يصحّ إسقاطه[٤]: الحقّ جوازه منّا دنياً وآخرةً في حق الظالم لنا، لأنّه حق للمتألم، وفي هبته نفع للظالم وإحسان إليه، وكلّ إحسان حسن، وهو قول أبي الحسين.

ومنع القاضي[٥] وأبو هاشم من ذلك، لأنّا لا نقدر علىٰ استيفائه، ولا نعلم مقداره، فحالنا فيه كحال الصبي المحجور عليه، وفيه نظر: لأنّه قياس غير تام، فإنّ الشارع منع الصبي لمصلحة شرعية، حتّىٰ أنّه لولا منع الشرع لجوّزنا للصبي ذي الديانة التصرّف في ماله، فعلىٰ قولنا يجوز أيضاً أنْ نهب[٦] ما نستحقه عليه تعالىٰ لغيرنا، لانتفاعه به، فهو إحسان اليه.

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(٢) «م»: تحصيل.

(٣) أثبتناه من المطبوع.

(٤) «ح»: يجوز الإسقاط.

(٥) شرح المقاصد ٤: ٣٢٦.

(٦) في «ح» هكذا: يجوز أن يهب ما يستحقّه عليه لغيره بانتفاعه، فهو إحسان عليه.

النوع الرابع
الثــواب

وكذا العقاب عند الوعيديّة[١]، وسيأتي تفصيل ذلك[٢].

النوع الخامس
فعل الأصلح

كما إذا علم الله انتفاع زيد بإيجاد قدرٍ من المال له، وانتفاء ضرره به في الدين والدنيا عنه وعن غيره من المكلّفين.

أوجبه البلخي[٣]، وهو مذهب البغداديّين[٤]، وجماعة من البصريّين[٥]، لأنّ له داعياً إليه، وهو كونه إحساناً خالياً عن جهات المفسدة، لأنّه الفرض[٦]، ولا مانع له، إذ الفرض[٧] خلوّه عن المفاسد، فيجب فعله.

ومنعه الجبائيان، وإلّا لأدّىٰ إلىٰ ما لا نهاية له، إذ ما من أصلح إلّا وفوقه مرتبة أُخرىٰ خالية عن المفسدة أيضاً، وهكذا، فيتحقّق حصول ما لا نهاية له، وهو محال.

---

(١) الوعيديّة: هم الذين لا يجوّزون العفو عن الكبائر ويذهبون إلى الإحباط، واختلفوا في معناه بعد اتفاقهم علىٰ اختصاصه بالكبائر. وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار. والوعيدية داخلة في الخوارج ومقابل المرجئة. (معجم الفرق الإسلامية: ٢٦٧).

(٢) في القطب الثاني من اللامع الثاني عشر.

(٣ ـ ٥) شرح المقاصد ٤: ٣٣٠.

(٦ و ٧) في المطبوع: الغرض.

وقال أبو الحسين[١]: يجب في حال دون حال، فإنّه إذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة، وكان الزائد مفسدة، وجب إعطاء ذلك القدر، لوجود الداعي، وانتفاء الصارف، وإذا لم يكن في الزائد مفسدة إلىٰ غير النهاية، فإن لله تعالىٰ أنْ يفعل وأنْ لا يفعل.

والحق التوقف[٢] في هذا المقام.

واعلم: أنّ الأشاعرة لم يوجبوا عليه تعالىٰ شيئاً ممّا ذكرناه[٣]، بناءً علىٰ أصلهم الفاسد من نفي قاعدة الحسن والقبح[٤]، وتوهّمهم أنّه لا حاكم علىٰ أحكم الحاكمين، ولم يعلموا أنّه سبحانه بإعطائنا العقول السليمة الحاكمة بذلك هو الحاكم في الحقيقة. تعالىٰ الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

---

(١) وهو ـ كما أشار إليه العلامة الحلي في كشف المراد: ٣٤٣ ـ أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب، أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها سنة (٤٣٦هـ). له تصانيف، منها: المعتمد في أصول الفقه وتصفح الأدلة وغرر الأدلة. راجع الأعلام للزركلي ٦: ٢٧٥.

(٢) «ح»: التوقيف.

(٣) راجع شرح المقاصد ٤: ٣٢٩ ـ ٣٣٤.

(٤) راجع شرح المقاصد ٤: ٢٨٤ وما بعدها.

اللامع العاشر

في النبوّة

وفيه مطالب :

المطلب الأوّل

في معرفة النبيّ وحسن بعثته ووجوبها في الحكمة وغايتها

وفيه أبحاث :

البحث الأوّل

النبيّ : هو الإنسان المأمور من السماء بإصلاح حال الناس في معاشهم ومعادهم، العالم بكيفيّة ذلك، المستغني في علمه وأمره عن واسطة البشر، المقترنة دعواه بظهور المعجز.

وفي هذا فوائد :

أ ـ كونه إنساناً، إذ لولاه لدخل الملَك المتلقّي الوحي من السماء.

ب ـ كون أمر ذلك الإنسان من السماء، وهو العمدة في النبوّة علىٰ قاعدة الإسلام، لأن الفلاسفة القائلين بالنبوّة يسندون أوامره ومعجزاته إلىٰ خواص نفسانية، واتصالات[1] بالمجرّدات، لا إلىٰ أوامر إلهية صادرة من لدن حكيم عليم.

ج ـ كونه مستغنياً في علومه عن البشر.

يخرج الإمام لأنّه أيضاً مأمور من السماء بالإصلاح المذكور، لكن بواسطة البشر وهو النبيّ.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : اتصال.

البحث الثاني
في حسن بعثته

وفي هذا أيضاً فوائد :

١ ـ معاضدة العقل في أحكامه، كتوحيد الله تعالىٰ وقدرته وعلمه، فإنّ تعاضد الأدلّة يفيد النفس طمأنينة.

٢ ـ ما لا يستقلّ العقل [بمعرفة][1] حسنه وقبحه يُعرف من النبيّ.

٣ ـ يعرّفنا كيفيّات الشرع التي لا تهتدي العقول إليها، وكذا كيفيّات شكر المنعم الذي يقضي العقل بوجوبه، لا بكيفيته.

٤ ـ إزالة خوف المكلّف في تصرّفاته في ملك غيره، لما دلّ الدليل العقلي على كون هذه الأشياء مملوكة له تعالىٰ، والتصرّف في ملك الغير غير جائز عقلاً.

٥ ـ إنّ بعض الأغذية نافع وبعضها ضارّ، والتجربة تفتقر إلىٰ أدوار تقصر عنها الأعمار، فيخبرنا بذلك.

٦ ـ حفظ النوع الانساني من الفناء بشرع العدل الذي لا يُعلم إلّا منه، كما يجيء بيانه.

٧ ـ تكميل أشخاص الانسان بحسب استعدادهم، وكذا تعليمهم الصنائع الخفيّة، والأخلاق والسياسات.

وما هذا شأنه حسن بضرورة العقل، وخالف البراهمة في ذلك، وقالوا بعدم حسنها، لأنّ النبيّ إذا أتىٰ بما يوافق العقل ففي العقل غنيةً عنه، وإنْ أتىٰ بمخالفه فباطل، لقبح اتباعه حينئذٍ.

---

(١) في الأصل : بمعرفته.

والجواب: بالمنع عن الاستغناء علىٰ تقدير الموافقة، إذ ليس كلّما يوافقه العقل يستقل بدركه، لجواز أنْ يكون عالماً به إجمالاً، ولا يعلمه تفصيلاً، والشرع يفصّله، فلا يحصل الاستغناء، كالمريض العالم إجمالاً[1] أنّ كل نافع له يجب تناوله، وكلّ ضار يجب تركه، والطبيب يفصّله له، فلا يكون مستغنياً عنه، وفيما ذكرنا من الفوائد كفاية.

البحث الثالث
في وجوب بعثته

ويدخل فيه بيان غايتها، ولنا فيه [طريقتان][2]:

أ ـ **طريقة المتكلّمين**: وهي أنّها مشتملة على اللُطف في التكليف العقلي وشرط في التكليف السمعيّ، وكلّما كان كذلك فهو واجب. أمّا بيان أُولى الصغرىٰ: فلأنّ العبادات متلقّاة من النبيّ، ولا شكّ أنّ المواظبة عليها باعثة علىٰ معرفة المعبود الواجبة عقلاً، فيكون لطفاً فيها. ولأنّ الثواب والعقاب لطفان ـ كما يجيء ـ ولا يعلم تفاصيلهما إلّا من جهته أيضاً. وأمّا بيان ثانيها: فظاهر.

وأمّا الكبرىٰ: فلما تقدّم من وجوب اللطف، وكذا التكليف، فشرطه لو لم يكن واجباً، لجاز الإخلال به، فيجوز الإخلال بمشروطه الواجب، وهو على الحكيم محال[3].

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(٢) في «ح» والمطبوع: طريقان، والصواب كما أثبتناه.

(٣) انظر كشف المراد: ٣٤٨.

ب ـ طريقة الحكماء : وتقريرها : إنْ كان إصلاح النوع الإنساني مطلوباً له تعالىٰ فالبعثة واجبة، لكنّ المقدّم حقّ، فكذا التالي. أمّا حقيّة المقدّم فظاهرة من الحكمة الإلهية كما تقدّم، وأمّا الشرطيّة فتتبيّن بمقدّمات :

١ ـ أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع، أي لا يمكنه أنْ يعيش وحده، بل لا بدّ له من معاشر، لافتقاره في معاشه إلىٰ المأكل والملبس والمسكن، ويتعذّر عليه تحصيلها بنفسه، وإلّا لازدحم على الواحد كثير، وهو باطل، لأنّها أُمور تفتقر إلىٰ معالجات تقع في أزمنة متعددة، ولو أمكن ذلك لكان عسيراً، فلا بدّ حينئذٍ من جماعة يفرغ كلّ واحدٍ منهم لصاحبه عن مهمّه[١] مستنهضاً[٢] منه مثله.

٢ ـ أنّ ذلك الاجتماع مظنّة النزاع، لأنّ التغلّب موجود في الطباع، إذ القوى الإنسانية ليست فاضلةً في الغاية خصوصاً العامّة، فكلٌّ يرى العمل بشهوته دون الآخر، ويرىٰ حفظ ماله وبطلان حقّ غيره، ويغضب على الغير في مزاحمته فتدعوه شهوته وغضبه إلى المنازعة، فيقع الهرج والمرج المؤدّيان إلىٰ هلاك النوع وفساده، فلا بدّ من معاملة وعدل، يجمعها قوانين كلّيّة، متفق عليها بينهم، بحيث يرجعون إليها عند النزاع، وتلك هي الشريعة، فوجب في العناية الإلهية وجودها.

٣ ـ أنّ تلك الشريعة لا يجوز تفويضها إلىٰ أشخاص النوع، وإلّا لوقع النزاع في كيفيّة وضعها، فلا يحصل المطلوب، فوجب أن تكون مفوّضة إلى القدير الخبير، ولمّا كان ممّا يتعذّر مشافهته وجب وجود واسطة بينه وبينهم في تبليغها، وذلك هو النبيّ.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : مهمّة.

(٢) في المطبوع : مستعصاً.

ثمّ إنّ لكل من النبيّ والشريعة شرطاً: أمّا النبيّ، فيجب اختصاصه بآياتٍ ودلالات، يمتاز بها عن بني نوعه، تدلّ علىٰ أنّه مبعوث من عند ربّه، ليكون لهم طريق إلىٰ تصديقه.

وهي إمّا قوليّة هي بالخواص أنسب، أو فعلية هي بالعوام أشبه، وهم لها أتبع[1] وأمّا الشريعة: فيجب أنْ تشتمل علىٰ نوعين:

أ ـ أنْ يكون فيها وعد ووعيد أُخرويّان، لأنّ كلّ شخص عند استيلاء قوّته الشهويّة عليه لما يحتاج إليه بحسب ما يخصّه، يستحقر اختلال العدل النافع في أُمور معاشه بحسب نوعه، فيبعثه ذلك على الإقدام علىٰ مخالفة تلك القوانين، أمّا إذا كان هناك ثواب وعقاب فيحملهم الرجاء والخوف على المحافظة علىٰ متابعتها.

ب ـ أنْ تكون مشتملة علىٰ عبادات مذكّرةٍ بالمعبود، لاستيلاء السهو والنسيان علىٰ أفراد نوع الانسان، ويجب تكرارها في أوقات متداولة (ليستحفظ التذكّر)[2] بالتكرير، وهنا تذنيبان:

١ ـ الدليل المذكور يعطي وجوب البعثة في كلّ زمان[3]، أو نصب حافظ للشريعة، وهو ظاهر، وقال بعض المعتزلة: يجب في حال ظهور المصلحة لا مطلقاً.

٢ ـ هل يجب في كلّ نبيّ أنْ تكون له شريعة ؟

قال الجبائي[4]: لا، وتكون فائدته تأكيد ما في العقل، فيجوز[5] بعثة نبيٍّ بشريعة من تقدّمه، ويجوز ابتداءً.

---

(١) «م»: ولهم أنفع. وفي المطبوع: هي لهم أنفع.

(٢) ما بين القوسين أثبتناه من «ح»، وفي المطبوع: ليتحفظ التذكير.

(٣) «ح»: في كل زمان ووقتٍ حفظاً للشريعة.

(٤) وهو أبو علي الجبائي.

(٥) في المطبوع لجواز.

وقال ابنه[1]: نعم، لأنّ العقل كافٍ في العقليات، فلو لم تكن شريعة لانتفت فائدة البعثة.

والحقّ الأوّل، لكن مع تقدّم شريعة باقية الحكم.

(١) وهو أبو هاشم الجبائي.

المطلب الثاني

في صفاته

وفيه فصول :

الفصل الأوّل

في العصمة

وفيه قطبان :

القطب الأوّل :

فيه مسائل :

أ ـ **في تفسير العصمة** : قال أصحابنا[1] ومن وافقهم من المعتزلة[2][3] هي لطف يفعله الله بالمكلّف، بحيث يمتنع منه وقوع المعصية، لانتفاء داعيه، ووجود صارفه، مع قدرته عليها، ووقوع المعصية ممكن نظراً إلىٰ قدرته، وممتنع نظراً إلىٰ عدم الداعي ووجود الصارف.

وإنّما قلنا : بقدرته عليها، لأنّه لولاه لم يستحقّ مدحاً، ولا ثواباً، إذ لا اختيار

---

(١) كشف المراد : ٣٦٢.

(٢) أثبتناه من المطبوع و« ح »، وفي « م » : العدلية.

(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٧ : ٨.

له حينئذٍ، لأنّهما إنّما يُستحقّان علىٰ فعل الممكن وتركه، لكنّه يستحق المدح والثواب لعصمته إجماعاً، فيكون قادراً.

وقالت الأشاعرة: هي القدرة على الطاعة، وعدم القدرة على المعصية.

وقال بعض الحكماء: إنّ المعصوم خلقه الله جبلّةً صافيةً، وطينةً نقيّةً، ومزاجاً قابلاً، وخصّه بعقل[1] قويٍّ، وفكرٍ سويٍّ، وجعل له ألطافاً زائدة، فهو قويّ -بما خصّه- علىٰ فعل الواجبات، واجتناب المقبّحات، والالتفات إلىٰ ملكوت السماوات، والإعراض عن عالم الجهالات، فتصير النفس الأمّارة مأسورة مقهورة في حيّز النفس العاقلة.

وقيل: هو المختصّ بنفسٍ هي أشرف النفوس الإنسانية، ولها عناية خاصّة، وفيض خاصّ، فيتمكّن به من أسر القوّة الوهميّة والخيالية، الموجبتين للشهوة والغضب، المتعلّق كلّ ذلك بالقوّة الحيوانيّة.

ولبعضهم كلام حسن[2] جامع هنا، قالوا: العصمة ملكة نفسانيّة تمنع المتّصف بها من الفجور مع قدرته عليه، وتتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات، لأنّ العفّة متىٰ حصلت في جوهر النفس، وانضاف إليها العلم التام بما في المعصية من الشقاوة، والطاعة من السعادة، صار ذلك العلم موجباً لرسوخها في النفس، فتصير ملكة.

ثم إنّ تلك الملكة إنّما تحصل له بخاصّة نفسيّةٍ أو بدنيّةٍ تقتضيها، وإلّا لكان اختصاصه بتلك الملكة دون بني نوعه ترجيحاً من غير مرجّح.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: بفعل.

(٢) راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٧: ٨، وكشف المراد: ٣٦٥.

ويتأكد ذلك العلم بتواتر الوحي، وأنْ يعلم[١] المؤاخذة علىٰ ترك الأُولىٰ.

ب ـ في أقوال الناس في متعلّق العصمة وزمانها[٢]: أجمعوا علىٰ امتناع الكفر عليهم، إلّا الفضليّة من الخوارج[٣]، فإنّهم جوّزوا صدور الذنب عنهم، وكلّ ذنب عندهم كفر، فلزمهم جواز الكفر عليهم[٤].

وجوّز قوم عليهم الكفر تقيّةً وخوفاً[٥]، ومنعه ظاهر، فإنّ أوْلىٰ الأوقات بالتقيّة ابتداء الدعوة، لكثرة المنكرين لها حينئذٍ، لكنّ ذلك يؤدّي إلىٰ خفاء الدين بالكليّة.

وجوّز الحشويّة وأصحاب الحديث عليهم الإقدام على الكبيرة والصغيرة، ولو عمداً، قبل النبوّة وبعدها[٦].

وأمّا المعتزلة: فمنعوا من الكبائر وما يستخفّ من الصغائر، قبل النبوّة، وفي حالها، وما لا يستخف جوّزوه في الحالين[٧]. ثم منهم من أجاز الصغيرة عمداً[٨]، ومنهم من منع وجوّز إقدامهم على المعصية علىٰ سبيل التأويل، كتأويل آدم عليه‌السلام الإشارة النوعيّة بالشخصيّة[٩]، وكان المراد الأولىٰ، فنزّهه هذا عن معصيته، وأضاف إليه اثنتين، ومنهم من جوّز الذنوب كلّها سهواً وغفلةً[١٠].

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: نعلم.

(٢) في «ح»: العصمة في مظانّها.

(٣) والفضليّة: فرقة من الخوارج الصفرية، أتباع فضل بن عبد الله (معجم الفرق الاسلامية: ١٨٦).

(٤) راجع شرح المواقف ٨: ٢٦٤، وفيه: الأزارقة، وهم أصحاب أبي راشد نافع بن الازرق (الملل والنحل ١: ١٠٩).

(٥) نفس المصدر.

(٦ ـ ٩) انظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٧: ١١.

(١٠) شرح نهج البلاغة ٧: ١٢.

وأمّا الأشاعرة: فنعوا الكبائر مطلقاً، عمداً وسهواً، وجوّزوا الصغائر سهواً لا عمداً[١]، هذا حال النبوة، وأمّا قبلها: فجوّزوا جميع المعاصي عمداً وسهواً، إلّا الكفر[٢].

وقال أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم: إنّهم معصومون من جميع المعاصي، كبائر وصغائر، عمداً وسهواً وخطأً وتأويلاً، قبل النبوّة وبعدها، من أوّل العمر إلىٰ آخره، وهو الحق الصراح[٣].

ج ـ في الدليل علىٰ مذهبنا، وهو من وجوه:

١ ـ لولا العصمة لزم نقض غرض الحكيم، لكنّ اللازم باطل، فكذا الملزوم، وأمّا الملازمة: فلأنّه بتقدير وقوع المعصية منه جاز أنْ يأمر الناس بما فيه مفسدتهم، وينهاهم عمّا فيه مصلحتهم، وذلك مستلزم لإغوائهم وإضلالهم، وهو ضدّ مراد الحكيم، إذ غرضه هداية الخلق إلىٰ مصالحهم، وجذبهم بالبشارة والإنذار إلىٰ ذلك، كما قال سبحانه: ﴿ رُسلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئلّا يكونَ للناسِ علىٰ اللهِ حجّةٌ ﴾[٤] وأمّا بطلان اللازم فظاهر، لأنّ مناقضة الغرض سفهٌ وعبث، وهما محالان عليه تعالىٰ.

٢ ـ لو لم يكن معصوماً لزم وجود فعل المعصية، وترك الطاعة، واللازم كالملزوم في البطلان، بيان الملازمة: أنّه بتقدير جواز المعصية وترك الطاعة عليه، جاز أنْ يوجب الحرام ويحرّم الحلال، ويجب علينا اتباعه، لقوله: ﴿ ما آتاكم

---

(١) شرح المقاصد ٥: ٥١.

(٢) انظر شرح المقاصد ٥: ٥٠ ـ ٥١.

(٣) شرح نهج البلاغة ٧: ١٢، ونهج الحق وكشف الصدق: ١٤٢.

(٤) النساء: ١٦٥.

الرّسولُ فَخُذُوه وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[١] وأمّا بطلان اللازم : فلأنّ الأمر بالقبيح قبيح، وهو محال على الحكيم.

٣ ـ لو لم يكن معصوماً لم يكن مقبول الشهادة، لكنّ اللازم باطل إجماعاً، فكذا الملزوم، بيان الملازمة : أنّ بتقدير عدم عصمته يجوز وقوع المعصية منه، فيكون فاسقاً، فلا تقبل شهادته، لقوله تعالىٰ : ﴿ إنْ جاءكم فاسق بنبإٍ فتبيّنوا ﴾[٢].

٤ ـ لو كان جائز الخطأ فلنفرضه واقعاً، فإمّا أنْ يجب الإنكار عليه، فيسقط محلّه من القلوب، أو لا يجب، فيسقط وجوب النهي عن المنكر، والقسمان باطلان، وهما لازمان من جواز الخطأ، فيكون باطلاً.

٥ ـ لو لم يكن معصوماً من أوّل العمر إلىٰ آخره لجاز أن (لا يؤدّي)[٣] بعض ما أمر به، بل جاز إخفاء الرسالة ابتداءً، لكنّ اللازم باطل إجماعاً، فكذا الملزوم، والملازمة ظاهرة.

القطب الثاني :

في تأويل آياتٍ احتجّ الخصم بظاهرها علىٰ وقوع المعصية من الأنبياء.

وهي في قصص متعدّدة، يجاب عنها، أمّا إجمالاً : فبحمل المعصية والمخالفة على ترك الأوْلىٰ، كما قيل : « حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين »[٤] جمعاً بين أدلّة

---

(١) الحشر : ٧.

(٢) الحجرات : ٦.

(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي « ح » : يؤدّي.

(٤) الظاهر أنّ هذه العبارة ليست بحديث، وقد وجدناها في مواضع من البحار، منها ما ذكره المجلسي ضمن بيانٍ لرواية. راجع بحار الأنوار ٧٣ : ٣١٥.

(العقل علىٰ عصمتهم وبين أدلّة)[١] النقل المحتملة، وأيضاً جمعاً بين ما جاء من تعظيمهم في كلامه تعالىٰ، والثناء عليهم، ووصفهم بالإصطفاء، والإجتباء، والخلّة، والإخلاص، والخلافة، وغير ذلك من المحامد.

وأمّا تفصيلاً، فنقول:

الأُولىٰ: قصّة آدم عليه السلام، وفيها شبهتان:

الأُولىٰ: وفيها وجوه:

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ وعصىٰ آدمُ ربَّه ﴾[٢] وهو صريح في المعصية.

٢ ـ قوله: ﴿ فغوىٰ ﴾[٣] والغواية ذنب.

٣ ـ قوله: ﴿ فتاب عليه ﴾[٤] والتوبة نَدَمٌ علىٰ ذنب.

٤ ـ ارتكاب المنهيّ عنه بقوله: ﴿ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عن تلكما الشَجَرة ﴾[٥] وارتكاب المنهيّ عنه[٦] ذنب.

٥ ـ سمّاه ظالماً، لقوله: ﴿ فَتَكُونَا مِنَ الظَالمينَ ﴾[٧] ﴿ رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا ﴾[٨].

٦ ـ اعترافه: لولا المغفرة لكان من الخاسرين[٩].

---

(١) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع.

(٢ و ٣) طه: ١٢١.

(٤) البقرة: ٣٧.

(٥) الأعراف: ٢٢.

(٦) أثبتناه من المطبوع.

(٧) البقرة: ٣٥.

(٨) الأعراف: ٢٣.

(٩) إشارة إلىٰ الآية ٢٣ من سورة الأعراف: ﴿ وإنْ لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين ﴾.

٧ ـ ﴿ فأزلّهما الشيطانُ عنْها فأخرجَهُما ممّا كانا فيه ﴾[١] ﴿ فأزلّهما ﴾ : حملها على الزلّة.

والجواب :

عن (١) : أنّ المعصية مخالفة الأمر، وهو شامل للواجب والندب، فلِمَ لا يكون المراد مخالفة الثاني؟

وعن (٢) : أنّ الغواية هي الخيبة بترك ثواب المندوب.

وعن (٣) : أنّ التوبة قد تكون عن ذنب لإسقاط عقابه، وتلك توبة العوام، وأمّا الخواص فيتوبون عن غير ذلك، إمّا انقطاعاً إليه تعالىٰ، ووجه استحقاق الثواب واللطف، أو عن ترك الأولىٰ، أو عن خطور المعصية بالبال، أو عن الإشتغال بغير الله.

وعن (٤) : أنّ النهي للتنزيه.

وعن (٥) : أنّ الظلم نقص الثواب، أي : تكونا من ناقصي الثواب بترك الأوْلىٰ، و « ظلمنا أنفسنا » أي : نقصناها[٢]، بدليل : ﴿ ولمْ تظلم منه شيئاً ﴾[٣].

وعن (٦) : أنّ المغفرة السِتْر، أي : إن لم تستر علينا، وترحمنا، وتتفضّل علينا، بما يتم به ما نقصناه من ثوابنا.

وعن (٧) : أنّ الوسوسة تكون في ترك المندوب، وفعل المكروه.

الثانية : قوله : ﴿ خَلَقَكُم مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ ﴾ إلىٰ قوله ﴿ جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ فيما آتاهُما

---

(١) في الأصل : « فوسوس لهما الشيطان فأخرجهما ممّا كانا فيه فأزلّهما »، فصحّحنا الآية المباركة حسب ما جاءت في القرآن الكريم في سورة البقرة : ٣٦.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي « ح » : تنقّصناها.

(٣) الكهف : ٣٣.

فَتَعالَىٰ اللهُ عَمَّا يُشرِكونَ ﴾[1] دلّت علىٰ وقوع الشرك من آدم وزوجته، ولم يتقدّم من يمكن صرف الكناية إليه غيرهما.

والجواب: أنّ الإجماع منعقد علىٰ امتناع الشرك على الأنبياء، فلا يكون مراداً، هذا مع أنّ الضمير في «جعلا» راجع إلى جنسي الذكور والاناث من نسلهما، ويؤيّده قوله: «عمّا يشركون» جمعه نظراً إلىٰ الأفراد، نحو قوله تعالىٰ: ﴿ هذان خصمان اختصموا في ربّهم ﴾[2]، وعود الضمير إلىٰ غير مذكور لفظاً جائز كثير شائع، قال الله تعالىٰ: ﴿ حتّىٰ توارت بالحجاب ﴾[3] والضمير للشمس علىٰ قول، ومثله: ﴿ إنّا أنزلناه ﴾[4] والضمير للقرآن.

أو نقول: دلّ قوله: ﴿ آتاهما صالحاً ﴾[5] علىٰ ذكر[6] ولد لأنّ صالحاً صفة لا بدّ لها من موصوف، والولد للجنس.

أو نقول: لا نسلّم أنّ النفس الواحدة هي آدم، بل غيره من ولده، وجعل زوجها من جنسها، بدليل قوله: ﴿ خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ﴾[7] فلمّا تغشّىٰ كلّ نفس زوجها، حملت حملاً خفيفاً وهو ماء الفحل، فلمّا أثقلت بصيرورة ذلك الماء لحماً ودماً وعظماً، دعا الرجل وزوجته ربّهما: لئن آتيتنا صالحاً أي ذكراً سوياً لنكوننّ من الشاكرين، وكانت عادتهم الكراهة للبنات، فلمّا آتاهما

---

(١) الأعراف: ١٨٩ و ١٩٠.

(٢) الحج: ١٩.

(٣) ص: ٣٢.

(٤) القدر: ١.

(٥) الأعراف: ١٩٠.

(٦) «م»: علىٰ ذكرٍ ولأنّ.

(٧) الروم: ٢١.

صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما، لأنّهم كانوا يسمّون: عبد العزّىٰ، وعبد شمس، وعبد يغوث، ثم رجعت الكناية إلىٰ جميعهم بقوله: «يشركون» فليس ـ حينئذٍ ـ الضمير راجعاً إلىٰ آدم وحوّاء.

الثانية: قصّة نوح عليه السلام. وفيها وجهان:

أ ـ إنّها تتضمّن كذبه عليه السلام، لأنّه قال: ﴿إنّ ابني من أهلي﴾[1] أُجيب بقوله: ﴿إنّه ليس من أهلك﴾[2] وهو تناقض صريح.

ب ـ إنّ سؤاله كان خطأً، أمّا أوّلاً، فلقوله: ﴿... فلا تسألن ما ليس لك به علم إنّي أعِظك أن تكون من الجاهلين * قال ربِّ إنّي أعوذُ بك أن أسألك ما ليس لي به علم وإلّا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين﴾[3]. وأمّا ثانياً: فقوله: ﴿إنّه عَمَلٌ غير صالح﴾[4] بالرفع علىٰ قراءة الأكثر، وهي الأوْلىٰ، والضمير يجب عوده إلىٰ مذكور حقيقة، وليس هو الابن، لأنّه لا يوصف بالعمل، فيكون هو السؤال، إذ لا ثالث يحتمل عود الضمير إليه.

والجواب:

عن (أ): أنّ المراد: ليس من أهلك الذين وعدتك بنجاتهم، بدليل ﴿فاحمل فيها من كلٍّ زوجين اثنين وأهلك إلّا من سبق عليه القول﴾[5] فاستثنىٰ سبحانه من أهله من أراد هلاكه[6]، فأخبره أنّه منهم، فلا يكون مناقضاً، إذ اتحاد المحمول[7] شرط، وأنّه ليس علىٰ دينك، لا نفي أهليّة النسب التي هي مرادة لنوح عليه السلام،

(١ و ٢) هود: ٤٥.

(٣ و ٤) هود: ٤٦ ـ ٤٧.

(٥) هود: ٤٠.

(٦) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: إهلاكه.

(٧) أثبتناه من المطبوع و «ح»، وفي «م»: الموضوع.

والذي علىٰ دين الشخص وطريقته يقال : إنّه من أهله، كقوله ﷺ : «سلمان منّا أهل البيت»[١].

وعن (ب) : أنّ الأوّل ليس فيه دلالة علىٰ محذور، لأنّه جاز أن يكون عليه السلام نُهي عن سؤال ما ليس له به علم وإنْ لم يقع منه، وأنْ يكون قد تعوّذ من ذلك وإنْ لم يقع، كما أنّ نبيّنا ﷺ نهي عن الشرك، لقوله : ﴿ لإن أشركت ليحبطن عملك ﴾[٢] مع امتناع الشرك منه عليه السلام، أو أنّه دعا له بشرط الإيمان والمصلحة، فلمّا تبين له ضدّ ذلك لم يكن ذلك خارجاً عمّا تضمّنه السؤال، وقوله : ﴿ إنّي أعظك ﴾[٣] الوعظ : الدعاء إلى الحسن، والزجر عن القبيح ترغيباً وترهيباً. وأنْ يكون تقدير الكلام : «لئلا يكون منهم» ولا شكّ أنّ وعظه تعالىٰ صارف عن الجهل وزاجر عنه، وقوله : ﴿ وإلّا تغفر لي وترحمني ﴾[٤] تخشع واستكانة له تعالىٰ.

وأمّا الثاني[٥] : فلم لا يجوز عود الضمير إلى الولد جمعاً بين القراءتين؟ فإنّ الكسائي قرأ : ﴿ عَمِلَ غير صالح ﴾[٦] بصيغة الفعل الماضي، وهو راجع إلى الابن، ويكون تقدير قراءة الرفع : «أنّه ذو عمل غير صالح» فحذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه، وهو كثير سائغ فصيح.

الثالثة : قصّة إبراهيم عليه السلام، وفيها وجوه :

أ ـ قوله : ﴿ هذا ربّي ﴾[٧] ثلاث مرّات، وهو كلام غير مطابق، فيكون خطأً، مع أنّ فيه اعترافاً بأُلوهيّة الكوكب، وهو كفر بالإجماع.

---

(١) بحار الأنوار ٢٠ : ١٨٩.

(٢) الزمر : ٦٥.

(٣ و ٤) هود : ٤٦، ٤٧.

(٥) هذا جواب للمناقشة الثانية التي أشار إليها في الصفحة السابقة : بقوله وأما ثانياً ....

(٦) هود : ٤٦. (٧) الأنعام : ٧٦، ٧٧، ٧٨.

الجواب: أنّه ذكر علىٰ سبيل الفرض ليبطله، كما يقول المجادل لخصمه: «الجسم قديم» ثم يقول: «لو كان قديماً لم يكن متغيّراً». أو أنّه استفهام علىٰ سبيل الإنكار، وأُسقط حرف الإستفهام، وهو كثير سائغ. أو القول مضمر فيه، تقديره: «يقولون[1] هذا ربّي».

ب ـ أنّه قال: ﴿ بل فعله كبيرهم ﴾[2] وهو كذب، لأنّه هو الذي كسرهم إلّا الصنم الكبير.

والجواب: أنّه عنىٰ نفسه، أو أنّه استهزأ بهم، وإنّما نسبه إليه مجازاً، لإنّه السبب الحامل له[3] علىٰ ذلك، لشدّة غيظه من تعظيمهم له. أو أنّه مشروط بنطقهم، لقوله: ﴿ إنْ كانوا ينطقون ﴾[4] ونطقهم محال، فالمعلّق عليه محال أيضاً[5]، وقصده[6] بذلك تعنيفهم علىٰ عبادة من لا يسمع ولا يقدر.

ج ـ قوله: ﴿ فنظر نظرةً في النجوم * فقال إنّي سقيم ﴾[7] والنظر في النجوم حرام، وقوله: «إنّي سقيم» كذب.

والجواب: أنّ النظر فيها ليس بحرام مطلقاً، بل اعتقاداً لتأثيرها، وأمّا الاستدلال بها على الصانع فلا، بل ذلك من أعظم الطاعات. أو أنّه كانت به علّة تأتيه في أوقات مخصوصة يعرفها بالنجوم، فلمّا دعوه إلى الخروج نظر إلى النجوم،

---

(١) أثبتناه من المطبوع ومن «م»، وفي «ح»: يقال.

(٢) الأنبياء: ٦٣.

(٣) «م»: لهم.

(٤) الأنبياء: ٦٣.

(٥) أثبتناه من المطبوع.

(٦) أثبتناه من المطبوع وفي «ح»: قصد.

(٧) الصافات: ٨٨ ـ ٨٩.

ليعرف وقت قربها وعدمه. وعليه يخرج جواب الثاني، وعبّر عن الإشراف علىٰ الشيء بحصوله. علىٰ أنّا نقول: لمَ لا يجوز أنّه كان سقيماً في الحال. أو نقول: إنّه كان سقيم القلب حَزَناً وهمّاً لمّا رأىٰ إصرارهم علىٰ عبادة الأصنام، عند نظره في النجوم، وإظهاره لهم أنّها مخلوقة مدبّرة.

د ـ قوله: ﴿ فإنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ﴾[1] عقيب قول نمرود: ﴿ أنا أُحيي وأُميت ﴾[2] وذلك يدلّ علىٰ انقطاعه عن الحجّة.

والجواب: أنّه انتقال من مثال إلىٰ مثال، لاشتراكهما في الدليل، وهو صدور غير المقدور منه. أو تنزّل في المنع كما يقول المجادل: سلّمنا كذا، فرضاً وتقديراً.

هـ ـ قوله: ﴿ ربّي أرني كيف تحيي الموتىٰ ﴾ إلىٰ قوله ﴿ لكن ليطمئن قلبي ﴾[3] وهو يدلّ علىٰ شكّه في الإحياء.

والجواب: أنّه دليل علىٰ صدق جبرئيل عليه‌السلام إنّه ملك لا شيطان، أو كما قال جعفر بن محمّد عليه‌السلام[4]: إنّ الله أوحىٰ إليه: إنّي أتخذ خليلاً، وعلامته أنّي أُحيي الموتىٰ بدعائه وسؤاله، فلمّا ظهر من إبراهيم عليه‌السلام صنوف الطاعات، وقع في خاطره أنّه ذلك الخليل، فطلب الإجابة للطمأنينة علىٰ ذلك، أو أنّه لتعاضد الأدلّة، فإنّه عرف ذلك عقلاً، فأراد وقوعه حسّاً.

و ـ أنّه استغفر لأبيه الكافر، والإستغفار للكافر حرام، لقوله ﴿ ما كان للنبيّ والذين آمنوا أنْ يستغفروا للمشركين ﴾[5].

(١ و ٢) البقرة: ٢٥٨.

(٣) البقرة: ٢٦٠.

(٤) لم نعثر عليه بعينه ولكن روي عن أبي الحسن الرضا عليه‌السلام بهذا المضمون، انظر نور الثقلين ١: ٢٧٦.

(٥) التوبة: ١١٣.

والجواب: أنّه لا يلزم من تحريمه عندنا تحريمه في شرعه. أو أنّه رجا إيمانه فلمّا أيس منه تبرّأ منه.

ز ـ ﴿ وَاجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لك ﴾[1] وهو طلب الحاصل.

والجواب: أنّه تضرّع وانقطاع.

ح ـ ﴿ والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين ﴾[2].

والجواب: أنّه محمول علىٰ ترك الأوْلىٰ.

ط ـ ﴿ واجنبني وَبنيّ أنْ نعبد الأصنام ﴾[3] ولم يُجب دعاءه في حقّهم.

والجواب: أنّه محمول على البعض، وهم المعصومون، مع أنّا لا نسلّم عدم إجابة الدعاء، فإنّه جنّبهم بالألطاف المقرّبة، فيكون عامّاً.

الرابعة: قصّة يعقوب عليه السلام، وفيها ثلاثة وجوه:

أ ـ أنّه رجّح يوسف بالمحبّة علىٰ سائر أولاده، حتّىٰ حصلت تلك المفسدة بسبب ذلك.

والجواب: أنّ الميل القلبي غير مقدور، أو أنّه لم يعلم بحصول تلك المفسدة من ذلك الترجيح.

ب ـ وصفه أولاده بالضلال القديم، كما حكى الله تعالىٰ وقرّره عنهم.

والجواب: الضلال هنا: الذهاب عن الصواب، أي: إنّك لفي ذهابك عن الصواب، في إفراطك في محبّة يوسف، وطمعك في لقائه، ولا يلزم خطأه بذلك، لأنّه غير مقدور، فليس بذنب قادح في عصمته.

---

(١) البقرة: ١٢٨.

(٢) الشعراء: ٨٢.

(٣) ابراهيم: ٣٥.

ج ـ إسرافه في البكاء حتىٰ ابيضّت عيناه، وشأن الأنبياء الصبر، بل الرضا.

والجواب: إنّ التجلّد على المصيبة(١) مندوب، وليس بواجب، أو أنّه كان يُظهر من حزنه قليلاً، والخفي أعظم، أو أنّ جزعه غير مقدور له، إذ الإنسان مجبول علىٰ محبّة الولد، خصوصاً النجيب، ومن لوازم المحبّة الحزن على الفراق و ﴿ لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها ﴾(٢).

الخامسة: قصّة يوسف عليه السلام، وفيها وجوه:

أ ـ صبره على العبوديّة، ولم يشرح للقوم حاله.

والجواب: جاز أنْ يكون ترك الإظهار في تلك الشريعة أوْلىٰ، أو يكون الصبر على الرقيّة امتحاناً له، كامتحان إبراهيم بالنار، وإسماعيل بالذبح، أو أنّه شرح لهم حاله، فلم يقبلوا منه، أو خوفاً من إخوته.

ب ـ قوله تعالىٰ: ﴿ ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأىٰ ﴾(٣) قالت الحشويّة: إنّه جلس بين فخذيها مجلس الفجور، فرأىٰ يعقوب عاضّاً علىٰ إصبعه، محذّراً له، فزال عنها(٤)، وأيضاً الهمّ: العزم على الفعل، وإرادة المعصية والعزم عليها معصية.

والجواب: لعن الله الحشويّة الذين ينسبون إلىٰ أنبياء الله ما لا يجوز، وحاشا نبيّ الله الذي قال الله في حقّه: ﴿ إنّه من عبادنا المخلَصين ﴾(٥) وقال نبيّنا صلى الله عليه وآله الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم: يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم(٦)، من

---

(١) «ح»: عليه.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) يوسف: ٢٤.

(٤) جامع البيان في تفسير القرآن ١٢: ١٠٩، والتفسير الكبير ١٨: ١٢٠.

(٥) يوسف: ٢٤.

(٦) الدر المنثور ٤: ٤.

فعل الخيانة والمعصية القبيحة الشنيعة التي يستنكف من فعلها علىٰ ذلك الوجه أراذل الناس. هذا مع أنّ كل من له تعلّق بالواقعة برّأه من المعصية، الأوّل: الحاكم بالمعصية، وهو الله تعالىٰ قال: ﴿ وراودته التي هو في بيتها عن نفسه ﴾ إلىٰ قوله ﴿ قال معاذ الله ﴾[١] وفي آية أُخرى: ﴿ لنصرف عنه السوء والفحشاء، إنّه من عبادنا المخلَصين ﴾[٢]. الثاني: إبليس، قال: ﴿ لأُغوينهم أجمعين * إلاّ عبادك منهم المخلَصين ﴾[٣] ويوسف كان مخلصاً بشهادة الله، فالحشوي إنْ كان علىٰ دين الله وجب قبوله من الله، (وإنْ كان علىٰ دين إبليس وجب قبوله منه)[٤] لكنّه خالف صديقه، ولم يوافق عدوّه. الثالث: زوج المرأة، قال: ﴿ إنّه من كيدكنّ، إنّ كيدكنّ عظيم ﴾[٥]. الرابع: الشهود، قال: ﴿ وشهد شاهد من أهلها ـ إلىٰ قوله ـ وإنْ كان قميصه قُدَّ من دُبُرٍ فكَذَبت، وهو من الصادقين ﴾[٦] وقول النسوة: ﴿ ما علمنا عليه من سوء ﴾[٧]. الخامس: زليخا نفسها، قالت: ﴿ ولقد راودته عن نفسه فاستعصم ﴾[٨] وفي الأُخرىٰ: ﴿ الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنّه لمن الصادقين ﴾[٩].

---

(١) يوسف: ٢٣.

(٢) يوسف: ٢٤.

(٣) سورة ص: ٨٢ـ٨٣.

(٤) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع.

(٥) يوسف: ٢٨.

(٦) يوسف: ٢٦ ـ ٢٧.

(٧) يوسف: ٥١.

(٨) يوسف: ٣٢.

(٩) يوسف: ٥١.

السادس: يوسف عليه السلام، حكىٰ براءته بقوله: ﴿هي راودتني عن نفسي﴾[١] ﴿ذلك ليعلم أنّي لم أخنه بالغيب﴾[٢] ولو قصد المعصية لخانه.

هذا مع أنّ الآية تحتمل وجوهاً:

١ ـ أنّ قوله ﴿ولقد همّت به وهمّ بها﴾[٣] أي قصدت مخالطته، وقصد رفعها عن نفسه، ولا بدّ من التقدير، لأنّ الجواهر لا تقصد ذاتها بل تقصد صفة من صفاتها.

٢ ـ قوله ﴿لولا أن رأىٰ برهان ربّه﴾[٤] جواب لولا محذوف، لدلالة الكلام عليه، أي: لولا برهان ربّه لم يهمّ[٥] بدفعها، والبرهان: هو الدليل علىٰ تحريم الهمّ بها للزنا، فإنّ كلّ دليل شرعي هو برهان بالنسبة إلىٰ الشارع. وقيل[٦]: بعدم تقدير الجواب، بل الجواب ظاهر، وهو أنّ المراد: همّ بدفعها عن نفسه لولا ...، وفائدة لولا أن رأىٰ برهان ربّه مع أنّ دفعها عن النفس واجب[٧]، والبرهان لا يصرف عنه أنّه[٨] جاز لما همّ بدفعها[٩] أراه الله برهاناً علىٰ أنّه إنْ قدم علىٰ ما همّ به أهلكه[١٠] أهلها وقتلوه، أو أنّها تدّعي عليه المراودة، وتنسبه إلىٰ أنّه دعاها إلىٰ نفسه وضربها لأجل امتناعها منه، فأخبر الله أنّه صرف بالبرهان عنه السوء وهو ـ القتل والمكروه والفحشاء ـ وهو ظنّ القبيح واعتقاده فيه.

---

(١) يوسف: ٢٦.

(٢) يوسف: ٥٢.

(٣ و ٤) يوسف: ٢٤.

(٥) «م»: لهمّ.

(٦) راجع التفسير الكبير ١٨: ١١٧.

(٧) «م»: جائز.

(٨) «م»: عنه جائز أنّه.

(٩) أثبتناه من المطبوع ومن «م»، وفي «ح»: بها.

(١٠) «م»: نذر.

٣ ـ أنْ يكون الضمير واحداً، ويكون في الكلام تقديم وتأخير، أي: لولا أن رأىٰ برهان ربّه لهمّ بها، فجرىٰ مجرىٰ قولهم: «قد كنت هلكتَ، لولا أن تداركتُك». ويُبطل قولَ الزجاج[1] باستضعاف تقديم الجواب وكونه بغير لام: قوله تعالىٰ: ﴿ إنْ كادت لتبدي به لولا أن ربطنا علىٰ قلبها ﴾[2]، وفائدة هذا الكلام ـ مع أنّه لم يحصل هناك همّ ـ الإخبار عن أنّ ترك الهمّ لم يكن لعدم الرغبة في النساء، بل تَركه مع الرغبة انقياداً لأمر الله.

ج ـ قوله: ﴿ وما أُبرِّئُ نفسي إنّ النفس لأمّارةٌ بالسوء ﴾[3].

والجواب: أنّها (داعية ومائلة)[4] بالميل الشهواني، لا العزم والميل الإرادي، ﴿ إلّا ما رحم ربّي ﴾[5] ما: موصوفة، أي: إلّا نفساً رحمها ربّي بالعصمة كنفسه عليه السلام وأمثاله، ويكون ذلك انقطاعاً إليه تعالىٰ. وقيل: إنّ هذا كلام زليخا[6] فلا يكون فيه حجّة.

د ـ أنّ حبسه في السجن كان معصية، فلِمَ قال: ﴿ ربّ السجنُ أحبّ إليّ ﴾[7]، ومحبة المعصية معصية؟

والجواب: أنّما اختار السجن تخلّصاً من الفاحشة لمّا وقع التعارض بينهما.

---

(١) راجع التفسير الكبير ١٨ : ١١٧.

(٢) القصص: ١٠.

(٣) يوسف: ٥٣.

(٤) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: راغبة وقابلة.

(٥) يوسف: ٥٣.

(٦) نقله السيد المرتضى في تنزيه الأنبياء: ٥١، ونسبه إلى أبي الجبائي وغيره، وكذا الطبرسي في مجمع البيان ٣ : ٢٤١.

(٧) يوسف: ٣٣.

هـ ـ جعله السقاية في رحل أخيه، مع أنّه لا ضرورة إلىٰ هذه الحيلة، وإدخال الغمّ[١] عليهم بأنّهم سارقون، وحمل المنادي على الكذب عليهم بأنّهم سارقون.

والجواب: أمّا الجعل فوسيلة إلىٰ مصلحة، والوسائل إلى المصالح جائزة شرعاً، مع أنّه كان بوحي من الله، ونقل أيضاً: أنّه استأذن أخاه في ذلك وأعلمه.

وأمّا إدخال الغمّ عليهم بالتسريق، فيحتمل أنْ لا يكون بأمره، بل إنّما أمر بالجعل لا غير، وإنّما نسبهم إلى السرقة أصحابه، أو أراد أنّهم سرقوه من أبيه وباعوه، إذ ليس في لفظه إشعار بالصواع. كذا قيل[٢]، والأجود: أنّه يكون[٣] جزاء الظلم[٤]، وجزاء الظلم ليس بظلم، أو أنّه استفهام، والهمزة مقدّرة، نحو ﴿ هذا ربّي ﴾[٥].

و ـ أنّه كان يتمكّن من إعلام أبيه بحاله، ولم يعلمه حتّىٰ آل الأمر الىٰ غمّه وحزنه.

والجواب: أنّه جاز كون ذلك بأمر الله تشديداً للبلاء علىٰ يعقوب، كما قيل: «يبدأ البلاء بالأنبياء ثمّ الأمثل فالأمثل».

ز ـ قوله تعالىٰ: ﴿ وخرّوا له سجّداً ﴾[٦] وكيف يجوز له أن يرضىٰ بسجودهم له، وفيه إذلال للأب، مع أنّ السجود لا يكون إلّا لله.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: الهمّ.

(٢) راجع التبيان ٦: ١٧٠ ـ ١٧١، والتفسير الكبير ١٨: ١٧٩.

(٣) أثبتناه من المطبوع.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: لظلمهم.

(٥) الأنعام: ٧٦، ٧٧، ٧٨.

(٦) يوسف: ١٠٠.

والجواب: السجود كان لله لأجله[١] شكراً علىٰ الاجتماع، وليس ذلك تأويلاً لرؤياه، بل تأويلها بلوغه إلىٰ أرفع المنازل، وقد حصل ذلك.

السادسة: قصّة أيوب عليه السلام، في قوله: ﴿إنّي مسّني الشيطان بنصب وعذاب﴾[٢] والعذاب على الذنب.

والجواب: المراد بالعذاب الوساوس التي يلقيها الشيطان في قلبه، فيستوحش منها، وكيف يجوز حمله علىٰ صدور الذنب عنه مع أنّه مدحه في آخر الآية بقوله: ﴿إنّا وجدناه صابراً، نعم العبد إنّه أوّاب﴾[٣]؟

السابعة: قصّة شعيب عليه السلام، في قوله: ﴿إن عدنا في ملّتكم بعد إذ نجّانا الله منها﴾[٤] وملّتهم باطلة، تدلّ علىٰ أنّه كان علىٰ مذهب باطل وخلّصه الله منه.

والجواب: جاز أنّها كانت حقّةً، ونسخت بشرعه عليه السلام، ولهذا قال: ﴿إلّا أنْ يشاء الله ربّنا﴾[٥] أي: أنْ يشاء استمرار حكمها وعدم نسخها، إذ لو كانت باطلة لزم نسبة مشيئة[٦] الكفر إليه تعالىٰ، وهو باطل، لا يجوز نسبته إلىٰ الأنبياء إجماعاً.

الثامنة: قصّة موسىٰ عليه السلام، وفيها وجوه:

أ ـ أنّه قتل القبطيّ، فإمّا أنْ يكون مستحقّاً فلا يكون من عمل الشيطان، ولم يكن موسىٰ ظالماً لنفسه، ولا ضالّاً، لكنّه قال هذا، أو لا يكون مستحقّاً فيكون معصية كبيرة لا يجوز صدورها منه.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: لله تعالىٰ.

(٢) سورة ص: ٤١.

(٣) سورة ص: ٤٤.

(٤ و ٥) الأعراف: ٨٩.

(٦) «ح»: لزم نسبة الكفر إليه، وهو باطل.

والجواب : نختار أنّه كان مستحقاً، لكن الأفضل تأخّره، فسمّىٰ نفسه ظالماً وضالاًّ باعتبار ترك الأوْلىٰ. وعمل الشيطان إشارة إلىٰ فعل القبطيّ، والقتل الذي هو مسبب عن فعل المعصية التي هي بإغوائه[1]، أو إشارة إلىٰ تقديم ما الأولىٰ تأخيره.

ب ـ أنّه استعفىٰ من الرسالة الواجب تبليغها، وذلك معصية.

والجواب : المنع من الإستعفاء، بل طَلَب المعين علىٰ مهمّات الرسالة.

ج ـ أنّه أمرهم بإلقاء السحر، وهو معصية لا يجوز الأمر بها.

والجواب : إنّه أمر مشروط بكونهم محقّين، كما في قوله : ﴿ فأتوا بسورة من مثله ... إنْ كنتم صادقين ﴾[2].

د ـ أنّه أوجس في نفسه خيفة، وهو يقتضي شكّه فيما أتىٰ به.

والجواب : إنّه خاف التلبيس[3] علىٰ قومه الذين لم يمعنوا النظر، فأمّنه الله منه، وبيّن له إيضاح حجّته.

هـ ـ أخذه برأس أخيه إن كان حقّاً فهارون مذنب مع أنّه رسول، وإن لم يكن حقّاً فموسىٰ مذنب.

والجواب : إن موسىٰ عليه‌السلام فعل ذلك حدّةً وغضباً من فعل قومه، لا لخطأ هارون، وقد كان عليه‌السلام سريع الغضب، والحِدّة غير مذمومة، ولهذا قال نبيّنا صلى‌الله‌عليه‌وآله : «خيار أُمّتي حدادها الذين إذا غضبوا رجعوا»[4] فحملته حدّته علىٰ جذب رأس

---

(١) «ح» : إغرائه.

(٢) البقرة : ٢٣.

(٣) «م» و «ح» : التلبيس فأمّنه الله منه.

(٤) كنز العمال ٣ : ١٢٧، الحديث ٥٨٠٥، إلاّ أنّه فيه بدل حدادها : أحدّاؤهم.

أخيه ليدنيه ويتحقّق منه كيفية الواقعة، فأشفق هارون أن يظنّوا[١] خلاف ذلك فقال: ﴿ لا تأخذ بلحيتي ﴾[٢] لئلّا يظنّ القوم إنّك تريد قتلي وضربي، ولم يعلموا أنّه حدّة وغضب منك عليهم.

و ـ أنّه قال في قصة الخضر عليه السلام: ﴿ لقد جئت شيئاً نكراً ﴾[٣] فإنْ كان كما قال فالخضر مذنب، وإلّا فموسىٰ، وكذا في قوله: ﴿ أقتلت نفساً زكيّة ﴾[٤] ولم تكن زكيّة.

والجواب: عن الأوّل: أنّه نكر[٥] ظاهراً، فإنّ من نظر إلىٰ ظاهر الواقعة ولم يعرف حقيقتها أنكرها، أو أنّه أنكرها إنْ كان ظلماً، أو أنّه عَجِب فإنّ من رأىٰ شيئاً عجباً جدّاً يقول: «هذا شيء منكر».

وعن الثاني: إنّه كان علىٰ طريق الاستفهام.

وأمّا قتل الخضر للغلام عند خشية الإرهاق، والخشية لا تفيد علماً، بل ظنّاً، فإنّ ذلك في حقّ غير الأنبياء، وأمّا الأنبياء فظنونهم علوم، أو أنّ الله أمره بقتله.

التاسعة: قصّة داود عليه السلام، وهي في تأويل قوله تعالىٰ: ﴿ وهَلْ أتاك نَبأُ الخصم إذ تَسَوّروا المحراب ﴾[٦]، إلىٰ آخرها.

قد روي أنّه قال لربّه: «قد أعطيت إبراهيم وإسحاق ويعقوب من الذكر ما لوددت[٧] أنّك أعطيتني مثله، فقال تعالىٰ: "إنّي ابتليتهم بما لم أبتلك بمثله،

---

(١) ح: أن يظنّ.
(٢) طه: ٩٤.
(٣ و ٤) الكهف: ٧٤.
(٥) «م»: أنكر.
(٦) سورة ص: ٢١.
(٧) «م»: لوددت أن.

فإن(١) أعطيتك ابتليتك"، فرضي، فقال: ستبلىٰ في يوم كذا وشهر كذا، فلبث دهراً، فتمثّل له إبليس في صورة حمامة من ذهب في غاية الحسن، فوقف في محرابه، فأراد أخذها ليرىٰ بني إسرائيل قدرة الله تعالىٰ، فذهبت إلى الكوّة، فقام ليأخذها، فطارت من كوّة المحراب، فنظر فإذا امرأة «أُوريا» تغتسل فتعجّب من حسنها، فالتفتت فرأته، فنفضت شعرها، فغطّىٰ جميع بدنها، فازداد تعجّباً، قال: وكان عمره إذ ذاك سبعين سنة، فأحبّ أن يقتل زوجها ليتزوّجها، وكان مع ابن أُخت داود في جيش فأنفذ إليه خاله أن أقدم أُوريا أمام التابوت وكان في شرعه أنّ من تقدّم التابوت لا يرجع حتىٰ يفتح علىٰ يديه أو يقتل، فتقدّم أُوريا ففتح علىٰ يديه، فأرسل إليه ثانية(٢) أنْ أقدمه إلىٰ جيش كذا ـ أعظم من الأوّل ـ ففتح علىٰ يده، فأرسل إليه ثالثةً فتقدّم فقتل، فتزوّج داود بامرأته فولدت له سليمان، فأرسل إليه الملكين في صورة الخصمين ليبكتاه(٣) خطيئته، ويدلّ علىٰ ذلك قوله: ﴿ فاستغفر ربّه وخرّ راكعاً وأناب، فغفرنا له ذلك ﴾(٤)»(٥).

والجواب: أنّ هذه القصّة كذب لا محالة لوجوه:

أ ـ أنّ العقل يستقبح نسبة هذا الفعل إلىٰ بعض أراذل الناس، ممّن لا يؤبه به، فكيف تجوز نسبته إلىٰ أنبياء الله الذين فضّلهم الله وشرّفهم واصطفاهم على العالمين.

---

(١) «م»: وإن شئت ابتليتك مثلهم، قال نعم، قال: ستبلىٰ.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: ليذكّراه.

(٤) سورة ص: ٢٤ ـ ٢٥.

(٥) نقلت هذه القصة مع اختلاف يسير في الدر المنثور ٥: ٣٠١ ـ ٣٠٢، وكذا نقلها الصدوق ﷺ مع الرد عليها وتزييفها من قبل الإمام الرضا ﷺ. راجع عيون أخبار الرضا ١: ١٩٣.

ب ـ ما روي عن علي عليه السلام أنّه قال: من حدّث بحديث داود علىٰ ما يرويه القصّاص جلدته مائة وستّين جلدة، وهي حد الفرية على الأنبياء عليهم السلام[١].

ج ـ أنّه تعالىٰ ذكر داود عليه السلام بصفات المدح والثناء قبل هذه الآيات وبعدها، فكيف يليق ذلك بمقام التبكيت والتأنيب، وبيان مدحه من وجوه:

١ ـ قوله: ﴿ عبدنا داود ذا الأيد ﴾[٢] وهي القوّة في الدين، إذ الكفّار أُولو قوّةٍ في الدنيا، فلا يكون ذلك مدحاً له، وإذا كان قوياً في دينه، كان معناه شدة العزم علىٰ فعل الطاعة، وترك المعصية.

٢ ـ ﴿ إنّا سخّرنا الجبال معه يُسَبّحن بالعشي والإشراق والطير محشورةً كل له أوّاب ﴾[٣].

٣ ـ ﴿ وشَددنا مُلكه ﴾[٤] وليس المراد: بالمال، إذ هو من صفات الكفّار.

٤ ـ ﴿ وآتيناه الحكمة وفَصلَ الخطاب ﴾[٥] وهي جامعة[٦] للكمالات العلميّة والعمليّة.

٥ ـ ﴿ إنّا جعلناك خليفة ﴾[٧] والخلافة من أعظم المناصب، خصوصاً عقيب القصّة.

---

(١) لم نعثر علىٰ هذه الرواية في الجوامع الحديثية حسب فحصنا بل عثرنا عليها في كتاب الإيضاح: ٣٤ لفضل بن شاذان، وتفسير الكشّاف ٤: ٨١، لكن فيه: من حدّثكم، وتفسير الصافي ٤: ٢٩٦، ولكن ليس فيه كلمة «جلدة».

(٢) سورة ص: ١٧.

(٣) سورة ص: ١٨ ـ ١٩.

(٤ و ٥) ص: ٢٠.

(٦) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: جماعة.

(٧) سورة ص: ٢٦.

٦ ـ ﴿ وإنّ له عندنا لزلفىٰ وحسن مآب ﴾[١].

٧ ـ أنّه قد قيل في الآية والقصة[٢] غير ذلك، ممّا يوافق المعنىٰ والمقام، فلا يجوز العدول عنه إلىٰ خلافه ممّا يمنعه الدليل، فإنّ قول الملائكة: ﴿ خصمان ﴾[٣] كذب، وقوله: ﴿ تسع وتسعون نعجة ﴾[٤] كذب أيضاً، وحمل النعاج على النساء عدول عن الظاهر.

وأمّا ما قيل في القصة، فقيل: إنّ أهل ذلك الزمان إعتادوا أن ينزل بعضهم لبعض عن امرأته إذا أعجبته، فاتّفق أنّ عين داود وقعت علىٰ امرأة أُوريا فأعجبته فسأله النزول عنها، فاستحيا أن يردّه ففعل، فتزوّجها، فقيل له: إنّك مع جلالة منزلتك وكثرة نسائك لم يكن ينبغي لك أن تسأل رجلاً ليس له إلّا امرأة واحدة النزول عنها. وقيل: خطبها أُوريا، ثمّ خطبها داود، فآثره أهلها، وقيل: إنّ الخصومة كانت على الحقيقة بين شخصين من الإنس، وفيها وجهان:

أحدهما: إنّ الخصومة كانت في الغنم.

وثانيها: إنّ أحدهما كان موسراً وله نساء كثيرة سراري ومهاير، والآخر معسر ليس له إلّا امرأة واحدة، فاستنزله الموسر عنها. وأمّا فزعه: فلدخولهما عليه في غير وقت الحكومة، وخاف أنْ يكونا مغتالين له ليقتلاه، وبه فسّر بعضهم الآية، وهو أنّهم تسوّروا قاصدين قتله ظنّاً منهم أنّه غافل، فلمّا رآهم فزع لما تقرّر في العرف أنّ أحداً لا يتسوّر دار غيره إلّا لقصد الإساءة خصوصاً إذا كان صاحب

---

(١) سورة ص: ٢٥.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

(٣) سورة ص: ٢٢.

(٤) سورة ص: ٢٣.

المنزل معظّماً، فلمّا رأوه مستيقظاً اخترعوا حكومة [و] أنّهم[١] قصدوه لأجلها، والفرض عدمها.

وأمّا استغفاره: فجاز أن يكون لغيره، إذ ليس فيها إشعار بكونه لنفسه، وذلك كاستغفار الأنبياء لأُممهم، والملائكة للمؤمنين. سلّمنا: لكن جاز أنْ يكون علىٰ وجه الانقطاع إلىٰ الله تعالىٰ والتذلّل، ﴿ وخرّ راكعاً ﴾[٢] أي: ساجداً علىٰ وجه الشكر، وإنابته هي رجوعه إلىٰ عبادة ربّه، لأنّهم دخلوا عليه في وقت العبادة، فشغلوه عنها، وقوله: ﴿ فغفرنا له ذلك ﴾[٣] أي: لأجله على الوجه الأوّل، وعلى الثاني، أي: قبلنا استغفاره، وسمّى القبول غفراناً تسمية للشيء بمقابله، كقوله تعالىٰ: ﴿ يخادعون الله وهو خادعهم ﴾[٤] وقول الشاعر:

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

العاشرة: قصّة سليمان عليه السلام، وهي وجوه:

أ ـ أنّه ترك الصلاة حتىٰ توارت الشمس، أي غابت، بسبب اشتغاله بحبّ الخيل[٥]، وهي من أُمور الدنيا[٦]، حتىٰ قال بعض الحشويّة: إنّه أمر بردّها وتقطيع سوقها وأعناقها والصدقة بها كفّارة لخطيئته[٧].

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: كونهم.

(٢) سورة ص: ٢٤.

(٣) سورة ص: ٢٥.

(٤) النساء: ١٤٢.

(٥) «م»: الخير.

(٦) والقصة مذكورة في سورة ص: ٣٣ ـ ٣٤ ﴿ فقال إنّي أحببت حبّ الخير عن ذكر ربّي حتّىٰ توارت بالحجاب * ردّوها عليّ فطفِق مسحاً بالسوق والأعناق ﴾.

(٧) لم نعثر عليه بعينه، انظر التفسير الكبير ٢٦: ٢٠٥.

والجواب: أنّا نفسّر الآية، ونبيّن عود الضمير فيها على الوجه المطابق، ثم نبيّن خطأ القائل:

أمّا الأوّل: بأنّه عليه‌السلام لمّا جلس لعرض الخيل عليه، قال: إنّي أحببت حبّ الخير مبالغة في حبّه، فإنّ الشخص قد يحبّ شيئاً ولا يحبّ أن يحبّه، وأمّا إذا أحبّه، وأحبّ أن يحبّه، فذلك مبالغة في حبّه، فقال: إنّ ذلك عن ذكر ربّي، أي: هذه المحبّة بسبب ذكر ربّي، وعن أمره، لا عن هوى النفس، فإنّ رباط الخيل مندوب إليه شرعاً، كما في شرعنا، ثم أمر بإركاضها حتّىٰ غابت عنه، رياضة لها، ثمّ أمر بردّها وجعل يمسح سوقها وأعناقها تشريفاً لها، أو إظهاراً لمحبّته لها وشفقته، لأنّها أعظم الأعوان في دفع العدو، أو لاهتمامه بمصالح الدين والدنيا، فعلىٰ هذا يكون الضميران عائدين إلى الخيل، ويكون الكلام بعضه آخذاً بحجزة بعض.

وأمّا الثاني ـ وهو عود الضمير إلى الشمس الذي هو مبنى الشبهة ـ: فغير صحيح، أمّا أوّلاً: فلأنّه عود إلىٰ غير مذكور، وهو خلاف الأصل. وأمّا ثانياً: فلأنّ ذلك يقتضي عود الضمير في ﴿ ردّوها ﴾[1] إلى الشمس أيضاً، ليكون الكلام مرتبطاً بعضه ببعض، وذلك باطل، لقوله ﴿ ردّوها ﴾ وظاهره خطاب للعارضين للخيل، وهم لا قدرة لهم علىٰ رد الشمس، وخطاب الله به غير لائق بخطاب الأنبياء له تعالىٰ.

ب ـ قوله تعالىٰ: ﴿ ولقد فتنّا سليمان وألقينا علىٰ كرسيّه جسداً ﴾[2] قيل: إنّ جنّياً اسمه صخر تمثّل علىٰ صورته وجلس علىٰ سريره، وأخذ خاتمه الذي فيه النبوة وألقاه في البحر، فذهبت نبوّته، وأنكره قومه حتّىٰ عاد إليه من بطن السمكة[3].

---

(١) سورة ص: ٣٣.

(٢) سورة ص: ٣٤.

(٣) تنزيه الأنبياء: ٩٥.

والجواب : أمّا الآية ، ففيها وجوه :

١ ـ أنّ المراد بالفتنة الابتلاء ، والامتحان ، بأن أمرضه مرضاً شديداً وألقىٰ جسده علىٰ كرسيّه من شدة المرض ، فصار كالميّت ، كما يقال : « لحم على وضم » ، و[1] جسد بلا روح علىٰ معنىٰ[2] شدّة الضعف ، وحذف الهاء مبالغة .

٢ ـ قيل : إنّ سليمان عليه‌السلام ، قال : لأطوفنّ الليلة علىٰ مائة امرأة فتلد كلّ امرأة غلاماً يقاتل في سبيل الله ، ولم يقل إنْ شاء الله ، فطاف ، فلم تحبل إلّا امرأة واحدة ، جاءت بولد نصف غلام ، فجاءت به القابلة وألقته علىٰ كرسيّه ، فكان الابتلاء بترك الاستثناء[3] .

٣ ـ قيل : إنّه عليه‌السلام ، وُلد له غلام ، فخاف عليه الشيطان ، فأمر السحاب فحملته ، وأمر الريح أنْ تحمل إليه غذاءه ، فمات الولد ، وأُلقي ميّتاً علىٰ كرسيّه[4] .

وأمّا الحكاية الخبيثة : فكتاب الله ونبيّه مبرّآن عنها ، لأنّ النبوة لا تكون في خاتم ، ولا يسلبها الله عن أهلها ، ولا يجوز أيضاً تمكين الجنّي من التشبّه بصورة سليمان ، والتلبيس علىٰ قومه .

ج ـ قول سليمان عليه‌السلام : ﴿ ربّ هب لي مُلكاً لا ينبغي لأحدٍ من بعدي إنّك أنت الوهّاب ﴾[5] وهذا فيه إشعار بالحسد .

والجواب من وجوه :

---

(١) في « ح » : أي .

(٢) في « ح » بدل « على معنى » : من .

(٣) تنزيه الأنبياء : ٩٥ .

(٤) راجع تفسير البيضاوي ٢ : ٣١٠ .

(٥) سورة ص : ٣٥ .

١ ـ أنّه طلبه ليكون معجزة له في ذلك الزمان وأهله، فإنّهم كانوا يتنافسون بالملك والمال والجاه، ومعجزة كلّ نبيّ من جنس ما يعجز به[١] أهل زمانه، أي: أعطني ملكاً لا ينبغي وصوله[٢] لأحدٍ من أهل زماني.

٢ ـ أنّه ليس في الآية إشعار بملك الدنيا، فجاز أنْ يكون ملك الآخرة، أي: ملكاً لا ينتقل عنّي، لما علم عند مرضه أنّ ملكه ينتقل عنه إلىٰ غيره، فلمّا رجع إلى الصحّة سأل ذلك.

٣ ـ أنّه لما تقرّر عند أكثر الناس أنّ الإشتغال بالملك يلهي عن الطاعة والإقبال عليها، فسأل ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده، ويكون مع[٣] ذلك غير مشتغل[٤] عن الطاعة.

الحادية عشر[ة]: قصّة يونس عليه السلام، وهي وجوه:

أ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ وذا النون إذ ذهب مغاضباً ﴾[٥] والغضب إمّا على الله أو علىٰ قوم أُمر بدعائهم إلى الإيمان، وكلاهما ذنب عظيم.

والجواب: لعلّ غضبه علىٰ قوم من الكفّار لم يقبلوا قوله.

ب ـ قوله: ﴿ فظنّ أن لن نقدر عليه ﴾[٦] والشكّ في قدرة الله تعالىٰ كفر.

والجواب: إنّه أراد: أن لن يضيق عليه، كما في قوله ﴿ فقدر عليه رزقه ﴾[٧] و﴿ يبسط الرزق لمن يشاء ويَقْدِر ﴾[٨].

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: يفتخر به.

(٢ و ٣) أثبتناه من المطبوع.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: مشغل.

(٥ و ٦) الأنبياء: ٨٧.

(٧) الفجر: ١٦.

(٨) الرعد: ٢٦.

ج ـ قوله: ﴿ إنّي كنت من الظالمين ﴾[١] وذلك اعتراف بالظلم.

والجواب: أي، في ترك الأفضل.

د ـ قوله: ﴿ ولا تكن كصاحب الحوت ﴾[٢] نهىٰ نبيّنا ﷺ عن مثل فعله، فدلّ علىٰ أن فعله ذنب.

والجواب: المعنىٰ، لا تكن كهو في ترك صبره الذي هو أفضل من عدمه.

الثانية عشر[ة]: قصّة لوط عليه السلام. وهي قوله: ﴿ هؤلاء بناتي هنّ أطهر لكم ﴾[٣] [وقوله][٤]: ﴿ هؤلاء بناتي إن كنتم فاعلين ﴾[٥] عرض بناته للفاحشة وهو كبيرة.

والجواب: المراد[٦] بناتي لي، بحكم المتابعة في الدين، إذ الإضافة تصدق بأدنى سبب، ككوكب الخرقاء. علىٰ أنّا نمنع تعريضهن للفجور، بل رجّح النساء على الغلمان.

الثالثة عشر[ة]: قصة زكريّا عليه السلام. وهي أنّه تضرّع في طلب الولد، فلمّا بُشّر به شرع يتعجّب[٧] في إمكانه حال كبره وعقم زوجته، وهو شك في قدرة الله.

والجواب: أنّه بُشّر حال انقطاع رجائه، ففرح وزاد فرحه، فسأل عن الكيفية والكميّة، ليسمع البشارة مرّة أُخرىٰ، فيزداد سروره.

---

(١) الأنبياء: ٨٧.

(٢) القلم: ٤٨.

(٣) هود: ٧٨.

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة اقتضاها السياق.

(٥) الحجر: ٧١.

(٦) أثبتناه من المطبوع.

(٧) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: يبحث.

الرابعة عشر[ة]: قصّة عيسىٰ عليه السلام، وهي وجوه:

أ ـ قوله ﴿ أأنت قلت للناس اتّخذوني وأُمّي إلهين ﴾[1] إن كان قد قال ذلك فذلك ذنب عظيم، وإن لم يقل، فالسؤال عبث منه تعالىٰ.

والجواب: إنّه لم يقع منه[2]، ونمنع العبثيّة، بل ذلك تقريع لمن قال ذلك من النصارىٰ، كما قيل: «إيّاك أعني واسمعي يا جارة».

ب ـ قوله ﴿ ولا أعلم ما في نفسك ﴾[3] والنفس هي الجسد، فقد أوهم إطلاق الجسميّة عليه تعالىٰ، وأيضاً كلمة «في» للظرفيّة، وهي لا تعقل إلّا للأجساد.

والجواب: المراد الذات، والظرفيّة مجاز[4].

ج ـ قوله: ﴿ وإنْ تغفر لهم ﴾[5] والغفران للكافر غير جائز.

والجواب: المراد من هذا تفويض الأمر إليه تعالىٰ بالكليّة.

الخامسة عشر[ة]: قصّة سيد الأنبياء محمّد، عليه وعلىٰ آله الصلاة والسلام، وهي وجوه:

أ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ ووجدك ضالاً فهدىٰ ﴾[6].

والجواب: إنّه معارض بقوله: ﴿ ما ضلّ صاحبكم وما غوىٰ ﴾[7] فيجب تأويل الأوّل بوجوه:

---

(١) المائدة: ١١٦.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

(٣) المائدة: ١١٦.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: محال.

(٥) المائدة: ١١٨.

(٦) الضحىٰ: ٧.

(٧) النجم: ٢.

١ ـ وجدك ضالاً في أمر الدنيا، وتصرّف المعاش فيها، ومخالطة الخلق.

٢ ـ وجدك غافلاً عن وصول مقام النبوّة إليك، لقوله: ﴿ وإن كنت من قبله لمن الغافلين ﴾[١] ﴿ ما كنت تدري ما الكتاب ﴾[٢] والضلال يستعمل في ذلك، لقوله تعالىٰ: ﴿ أن تضلّ إحداهما ﴾[٣].

٣ ـ ضالاً في طريق مكّة عند الهجرة.

٤ ـ ضالاً في شعاب مكّة أيّام جدّك عبد المطلب حين خرجت عنه فردّك إليه عدوّك أبو جهل، وهذه نعمة يمنّ[٤] بها.

٥ ـ وجدك ضالاً حين خرجت مع عمّك أبي طالب إلى الشام في ليلةٍ ظلماء فأخذ إبليس بزمام ناقتك، وعدل بك عن الطريق، فجاءه جبرئيل، فنفخه نفخةً وقع منها إلى الحبشة، وردّك إلىٰ عمّك.

ب ـ ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسولٍ ولا نبيّ إلّا إذا تمنّىٰ ألقىٰ الشيطان في أُمنيته، فينسخ الله ما يلقي الشيطان ﴾[٥] ورد أنّ سببها أنّ النبي صلى الله عليه وآله تمنّى التقرّب إلىٰ قومه بما يسرّهم، فلمّا قرأ في النجم: ﴿ أفرأيتم اللات والعزّىٰ ＊ ومناة الثالثة الأُخرىٰ ﴾[٦] ألقى الشيطان في قراءته: «تلك الغرانيق العلىٰ، وإنّ شفاعتهنّ لترتجىٰ» فسرّت بذلك قريش، وقالت ذكر آلهتنا بأحسن الذكر، فلمّا وصل إلى السجدة، سجد هو

---

(١) يوسف: ٣.

(٢) الشورىٰ: ٥٢.

(٣) البقرة: ٢٨٢.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: يمتنّ.

(٥) الحج: ٥٢.

(٦) النجم: ١٩ ـ ٢٠.

والمسلمون، وتبعهم المشركون أيضاً، لسرورهم، فجاء جبرائيل عليه السلام فأخبره بذلك، فحزن، فأُنزلت الآية في الحج، تسليةً له، وذلك صريح في تمنّي الضلال[١] الذي هو بصدد خلافه.

والجواب: إنّ نسبة هذه الحكاية وضع شنيع، خصوصاً مع وقوع الاتفاق علىٰ وجوب العصمة في تبليغ الرسالة، ولو سهواً، وهذا من جزئيّاته، فيكون ذلك الكلام الذي وقع، إمّا منه كذباً، أو منه تعالىٰ كذلك، والقسمان باطلان اتّفاقاً، ويحتاج في تتمّة الجواب إلىٰ أمرين:

الأوّل: بيان حال آية النجم، فنقول:

قد تقرّر في الأُصول أنّ خبر الواحد إذا اقتضىٰ علماً، وفي الأدلّة القطعيّة مخالفته، يجب[٢] ردّه، وإلّا لكان تكليفاً بالمحال، وهذا الوارد من هذا القسم، لمخالفته الأدلّة القاطعة بعصمة الأنبياء عليهم السلام، فيجب ردّه.

مع أنّا علىٰ تقدير تسليم الخبر نمنع أنّه صلى الله عليه وآله هو القائل لذلك، لجواز أن يكون القائل بعض المشركين القريبين من مكانه، فاشتبه بقوله صلى الله عليه وآله، وذلك أنّه لمّا قرأ أوّل الآية، وذكر آلهتهم، توهّموا أنّه يذكرها بعد ذلك بما يسوؤهم لما جرت عادته به، فقال ذلك معارضاً له صلى الله عليه وآله، أو أنّ القائل هو الشيطان.

سلّمنا أنّه القائل، لكنّ الغرانيق هي الملائكة، ولذلك قيل: إنّه كان قرآناً فلمّا توهّم المشركون قصد آلهتهم به نسخ تلاوته، والغرانيق: جمع غرنوق وهو الحسن الجميل.

الثاني: أنّ آية الحج ليس فيها دلالة على التسلية، لأنّ التمنّي يحتمل وجهين:

---

(١) في «م» والمطبوع: الإضلال.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: وجب.

١ ـ التلاوة، قال حسان:

تمنّىٰ كتاب الله أوّل ليله وآخره لاقىٰ حمام المقابر

فعلى هذا: يكون المراد: ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسولٍ ولا نبيّ إلّا إذا تمنّىٰ ﴾[١] أي: تلا ما يؤدّيه إلىٰ قومه حرّفوه وبدّلوه، وزادوا ونقصوا، كما فعلت اليهود بالتوراة، ونسبته[٢] إلى الشيطان بإظهار حجته[٣] وبيّناته علىٰ ألسنة رسله، وليس ذلك صريحاً في التسلية.

٢ ـ تمنّي النفس، وحينئذٍ يكون المراد أنّ فطرة الأنبياء والرسل ليست خارجة عن فطرة الانسان الذي له قوىٰ كثيرة، منها المتخيّلة التي من شأنها التركيب للصور والمعاني فتحملها تارة كليّة، وتارةً في المواد الجزئية، ثم تنتقل إلى الحس المشترك، ومنه إلى الحواس الظاهرة، ثم أن تلك الصورة قد تحصل من جوهر شريف كجبرائيل، وقد تحصل من الطبيعة بسبب الإدراكات الحسيّة المعبّر عنها بالشيطان، أو تحصل من الشيطان نفسه في حق الأنبياء من غير إذعان منهم لذلك، ولا جزم به، فينسخ ذلك بالوحي والإرشاد إلىٰ مخالفته.

وليس فيه أيضاً صريح التسلية، بل ولا نسبة له إلىٰ نبيّنا ﷺ على الوجهين.

ج ـ قوله: ﴿ وإذ تقول للّذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مُبديه، وتخشىٰ الناس والله أحقُ أن تخشاه... ﴾[٤] الآية.

وجه الاعتراض: إنّهم قالوا إنّه تعالىٰ عاتبه علىٰ إضمار شيء كان ينبغي

---

(١) الحج: ٥٢.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: نسبه.

(٣) «ح»: حججه وبيباتها.

(٤) الأحزاب: ٣٧.

إظهاره، وأنّه راقب من لا ينبغي مراقبته، وذلك لا يكون إلّا عن ذنب، وأيضاً: نقل عن بعضهم أنّه صلى الله عليه وآله نظر إلىٰ زينب امرأة زيد فهواها وأخفىٰ ذلك[1]، فمنهم من قال: حرمت بذلك علىٰ زيد، وقيل: بل وجب عليه تطليقها ابتلاءً له.

والجواب عن الأوّل: بالمنع من دلالة الآية على العتاب علىٰ ذنب، لأنّ ما يوهم ذلك وهو قوله ﴿ وتخفي في نفسك ﴾[2] إخبار محض بأنّه صلى الله عليه وآله أخفىٰ شيئاً، وأنّه تعالىٰ أبداه، وذلك ليس صريحاً ولا ظاهراً في الذنب، وكذا قوله ﴿ وتخشى الناس والله أحقّ أن تخشاه ﴾[3] إخبار أيضاً بأنّه صلى الله عليه وآله يخشى الناس، والله أحقّ بالخشية، وفي قوله «أحقّ» دلالة علىٰ حقيّة خشية الناس، وأنّها ليست أمراً باطلاً، لأنّ أفعل التفضيل يقتضي ذلك، ولم يخبر أنّه صلى الله عليه وآله لم يفعل ما هو الأحق، وأنّه عدل عنه إلىٰ غيره، حتّىٰ يكون عتاباً، مع أنّه يحتمل أن يكون المراد ليس خشية التقوىٰ، لأنّه صلى الله عليه وآله كان يتّقي الله حق تقاته، بل المراد خشية الحياء، لأنّ الحياء كان غالباً عليه، كما قال ﴿ إنّ ذلكم كان يؤذي النبيّ فيستحيي منكم ﴾[4].

وعن الثاني: بالمنع من القصّة، فإنّه أمر شنيع، لا يقوله في حقّه صلى الله عليه وآله إلّا أعداؤه الذين يريدون التنفير عن متابعته كاليهود، مع أنّه صلى الله عليه وآله منزّه عن الصفات المنفّرة ـ كما يجيء ـ التي من جملتها هذه الحالة.

وقولهم بأنّها حرمت علىٰ زيد بمجرّد ذلك يلزم منه أنْ يكون أمره له بالإمساك أمراً بالزنا.

هذا مع أنّه قيل في الآية والقصة وجوه:

---

(١) راجع تنزيه الأنبياء: ١١١.

(٢ و ٣) الأحزاب: ٣٧.

(٤) الأحزاب: ٥٣.

١ ـ أنّه تعالىٰ أراد نسخ تحريم أزواج الأدعياء، كما هو عادة الجاهلية، فأوحىٰ إليه أن زيداً يطلّق زوجته، فإذا طلّقها تزوّج بها أنت، فلمّا حضر زيد ليطلّقها أشفق صلى الله عليه وآله من أنّه لو طلّقها لزمه نكاحها فيطعن المنافقون عليه، فأمره بالإمساك ظاهراً وأخفىٰ عزمه علىٰ نكاحها، وهذا مطابق لقوله تعالىٰ ﴿ لكيلا يكون علىٰ المؤمنين حرجٌ في أزواج أدعيائهم ﴾[١].

٢ ـ أنّ زيداً خاصم زوجته وهي بنت عمة[٢] رسول الله، وأشرف علىٰ تطليقها، فهمّ صلى الله عليه وآله على التزويج بها إذا طلّقها[٣] ليضمّ قرابته إليه صلة لها، فإنّها لمكان شرفها لحقها عار من أهل الدنيا بسبب زواجها بزيد ـ وهو مولىٰ ـ فأراد رسول الله صلى الله عليه وآله جبرها بنكاحه لها، وأخفىٰ ذلك اتقاءً من المنافقين، فعاتبه الله علىٰ ذلك.

٣ ـ أنّ زينب في أوّل أمرها رغبت في نكاح رسول الله صلى الله عليه وآله فلمّا خطبها لزيد شقّ عليها وعلىٰ أهلها، فأنزل الله تعالىٰ ﴿ وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضىٰ الله ورسوله أمراً... الآية ﴾[٤] فأجابوا علىٰ كراهة، فلمّا دخل بها زيد نشزت عنه، لاستحكام طمعها في الرسول صلى الله عليه وآله واستحقار زيد، فشكاها إليه صلى الله عليه وآله فأمره بإمساكها، وأخفىٰ استحكام طمعها فيه، لأنّه لو أظهره لنغّصت عليه تلك النعمة.

د ـ قوله تعالىٰ ﴿ ما كان لنبيّ أن يكون له أسرىٰ ﴾ إلىٰ قوله ﴿ لولا كتابٌ من الله سبق لمسّكم فيما أخذتم عذاب عظيم ﴾[٥] قالوا: نزلت هذه عتاباً له في أخذ الفداء من أُسراء بدر، وأنّه لم يثخن في الحرب، ولولا الذنب لما عوتب.

---

(١) الأحزاب: ٣٧.

(٢) «ح»: بنت بنت عمه صلى الله عليه وآله.

(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: طلّقت.

(٤) الأحزاب: ٣٦.

(٥) الأنفال: ٦٧ ـ ٦٨.

والجواب : إنّ العتاب علىٰ ترك الأفضل، وهو الإثخان، وترك أخذ الفداء ولولا ذلك لما استشار[1] أصحابه ـ كما نقل[2] ـ وقوله ﴿ لولا كتاب ... الخ[3] ﴾ أي لولا كتاب (من الله)[4] سبق في تحليل الغنائم، لمسّكم عذاب بأخذها، والخطاب في ذلك وفي قوله ﴿ تريدون ﴾[5] لأصحابه، لوروده بلفظ الجمع، لا له.

هـ ـ قوله تعالىٰ : ﴿ عفا الله عنك لِمَ أذنتَ لهم ﴾[6] والعفو لا يكون إلّا عن ذنب.

والجواب : أنّ ذلك تلطّف في الخطاب، كما يقال : «أرايت رحمك الله لو كان كذا لا يمكن إلّا منك» لأنّه تعالىٰ عفا، ثم عاتب، وذلك غير مستحسن، بل غير جائز، هذا مع أنّ ترك الإذن كان أفضل، وهو عتاب علىٰ ترك الأفضل.

و ـ قوله : ﴿ ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك ﴾[7] والوزر الذنب.

والجواب : إن صحّ أنّ معناه الذنب فهو ترك الأفضل، علىٰ أنّا نقول : الوزر هو الثقل، كما قال سبحانه : ﴿ حتّىٰ تضعَ الحربُ أوزارها ﴾[8] فهو حقيقة فيه، والذنب إنّما سمّي وزراً لثقله علىٰ فاعله، وحينئذٍ يكون المراد ما كان فيه من الغمّ الشديد لإصرار قومه على الشرك، لقوله تعالىٰ ﴿ ولعلّك باخع نفسك أن لا يكونوا

---

(١) «ح» : استثنىٰ.

(٢) الأمالي للشيخ الطوسي : ٢٦٧، المجلس العاشر، الحديث : ٣٣.

(٣) الأنفال : ٦٨.

(٤) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع.

(٥) الأنفال : ٦٧.

(٦) التوبة : ٤٣.

(٧) الشرح : ٢ ـ ٣.

(٨) محمد : ٤.

مؤمنين ﴾[١] أو لاستضعاف قومه لقلّتهم، فلمّا أعلىٰ الله كلمته زال ذلك، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿ ورفعنا لكَ ذِكرَك، فإنَّ مع العُسر يُسرا ﴾[٢].

ز ـ قوله ﴿ ليغفر لك الله ما تقدّم من ذَنبِكَ وما تأخر ﴾[٣].

والجواب من وجوه:

١ ـ حمله علىٰ ترك الأفضل.

٢ ـ ذنبك، ذنب أُمّتك.

٣ ـ أنّ الذنب مصدر يضاف تارةً إلى الفاعل وأُخرىٰ إلى المفعول، وها هنا إضافة إلى المفعول، أي: ذنبهم في حقّك، أي: يغفر[٤] لأجلك وببركتك[٥] ذنبهم المتقدّم والمتأخّر.

ويقرب منه: ﴿ وما كان الله ليعذّبهم وأنت فيهم ﴾[٦].

ح ـ قوله ﴿ عبس وتولّىٰ * أن جاءه الأعمىٰ ﴾[٧] والمراد هو صلى الله عليه وآله لقوله: ﴿ وما يدريك لعلّه يزّكّىٰ ﴾[٨].

والجواب: الحقّ أنّ الضمير لغيره صلى الله عليه وآله، في حقّ ابن أُم مكتوم، لاستحالة العبوس منه والتصدّي للأغنياء، والإعراض عن الفقراء والتلهّي عنهم منه صلى الله عليه وآله،

---

(١) الشعراء: ٣.

(٢) الشرح: ٤ و ٥.

(٣) الفتح: ٢.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: غفر لهم.

(٥) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: لبركتك.

(٦) الأنفال: ٣٣.

(٧) عبس: ١ ـ ٢.

(٨) عبس: ٣.

مع وصفه بقوله: ﴿ وإنّك لعلىٰ خلق عظيم ﴾[١] وكيف يصحّ ﴿ وما عليك ألّا يزّكّىٰ ﴾[٢] مع أنّه مبعوث للدعاء إلى الله.

ط ـ قوله ﴿ لقد تاب الله علىٰ النبي والمهاجرين... ﴾[٣] الآية والتوبة لا تكون إلّا عن ذنب، وكذا قوله: ﴿ واستغفر لذنبك ﴾[٤].

والجواب: حمله علىٰ ترك الأفضل.

ي ـ قوله ﴿ لئن أشركت ليحبطنّ عَملُك ﴾[٥].

والجواب من وجهين:

١ ـ أنّ الخطاب لأُمته، كإيّاك أعني واسمعي يا جارة.

٢ ـ أنّ استلزام الشرك للإحباط لا يستلزم وقوعه، لأنّ صدق الشرطية بصدق الاتصال، لا بصدق الطرفين ووقوعهما، فقد يتركّب من محالين.

يا ـ قوله ﴿ فإن كنت في شكٍ مما أنزلنا إليك فَسئَل الذين يقرؤن الكتاب ﴾ إلىٰ قوله ﴿ فلا تكوننّ من الممترين ﴾[٦] وقوله ﴿ سنقرئك فلا تنسىٰ * إلّا ما شاء الله ﴾[٧]، وهذا يدلّ علىٰ وقوع الشك والنسيان منه صلى الله عليه وآله.

والجواب: عن الأوّل: بالمنع من وقوع الشكّ منه، فإنّ الشرطيّة لا تستلزم وقوع الطرفين كما تقدّم من أنّها تتركب من محالين، كقولنا: «إن كان زيد حجراً فهو

---

(١) القلم: ٤.

(٢) عبس: ٧.

(٣) التوبة: ١١٧.

(٤) محمد: ١٩.

(٥) الزمر: ٦٥.

(٦) يونس: ٩٤.

(٧) الأعلىٰ: ٦ ـ ٧.

جماد» وفائدة رجوعه إلىٰ اهل الكتاب أنّه مذكور عندهم بصفاته وعلاماته، فأمره بسؤالهم، ليقف عليها ويزداد يقينه، ويلزم المنكرين منهم[١] بها، أو ليقف علىٰ سيرة الأنبياء السابقين عليه، وهذا خرج مخرج التسلية علىٰ ما ناله من الغمّ باختلاف الناس فيه وفيما جاء به فإنّ الاختلاف لم يزل في أُمم الأنبياء، وله بهم أُسوة.

وعن الثاني: بأنّ النهي عن الشيء لا يستلزم وقوعه.

وعن الثالث: أنّ المراد الترك، لقوله: ﴿ نسوا الله فنسيهم ﴾[٢] أو أنّ المراد النسخ، أو أنّ المراد نفي النسيان رأساً، كقولهم: «أنت سهيمي في ما أملك إلّا ما شاء الله».

يب ـ قوله: ﴿ لم تحرّم ما أحلّ الله لك ﴾[٣].

والجواب: أنّه توجّع له في تحمّل المشقّة لرضا الزوجات بالمباحات، مع أنّ تحريم الحلال ليس معصية، وإلّا لكان الطلاق معصية، هذا خلف.

الفصل الثاني
في باقي الصفات التي يجب أن يكون عليها

وهي قسمان:

أ ـ الثبوتيّات:

وهي: كمال العقل، والذكاء، والفطنة، وقوّة الرأي بحيث لا يكون متحيّراً مردّداً في الأُمور، وأن يكون أفضل أهل زمانه في كلّ ما يعد من الكمالات، لقبح

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(٢) التوبة: ٦٧.

(٣) التحريم: ١.

تقديم المفضول على الفاضل عقلاً، وهو ظاهر، وسمعاً لقوله تعالىٰ: ﴿ أَفَمَن يَهدِي إِلَىٰ الحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبعَ أَمَّن لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهدىٰ ﴾[1].

ب ـ السلبيّات:

وهي أنواع:

١ ـ ما يكون من الأخلاق النفسانية: وهي: الجهل، والجبن، والحقد، والحسد، والفظاظة، والغلظة، والبخل، والحرص، وشبهها، وكذا السهو والنسيان، لئلا يسهو عن أداء ما أُمر به.

٢ ـ ما يكون من الخلق البدنية[2] كالجذام، والبرص، والأُبنة والتخنّث.

٣ ـ في نسبته: أي: لا يكون مولوداً من الزنا، ولا في آبائه دَنِيٌّ ولا عاهر.

٤ ـ في أفعاله: أي لا يكون كثير المزاح، والمجون[3]، واللعب[4]، ولا آكلاً على الطريق، ولا فاعلاً للمباحات التي يتنفّر[5] عنها عرفاً.

٥ ـ في صناعاته[6]: أن لا يكون حائكاً، ولا حجّاماً، ولا زبّالاً، ولا كنّاساً لأنّ جميع هذه الأُمور صارفة عن الانقياد التام له، والنظر في معجزته، فكان طهارته منها من الألطاف المقرّبة للخلق إلىٰ طاعته، وكلّ لطف واجب.

---

(١) يونس: ٣٥.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: البذيئة.

(٣) مجن الشيء يمجن مجوناً: إذا صلب وغلظ، ومنه اشتقاق الماجن لصلابة وجهه وقلة استحيائه. لسان العرب، مادة: (مجن).

(٤) «ح»: العبث.

(٥) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: ينفر.

(٦) «م»: صفاته.

الفصل الثالث
فيما يجب أنْ يكون له من الشواهد المقترنة بدعواه لغرض تصديقه

وهو المسمّىٰ: «معجزاً» وعرّفوه: بأنّه أمر خارق للعادة مطابق للدعوىٰ مقرون بالتحدّي متعذّر على الخلق الإتيان بمثله جنساً أو[1] صفة.

فالأمر شامل للإثبات، كقلب العصا حيّة، وللنفي كمنع القادر، وبالخارق خرج المعتاد، وإن كان متعذّراً كطلوع الشمس من المشرق[2] وبالمطابق خرج ما جاء على العكس كقضية مسيلمة في غور ماء البئر، وباقترانه بالتحدّي خرج الكرامات والإرهاص[3] وبالمتعذّر خرج ما ليس كذلك، وإلّا لم يكن دليلاً على التصديق، وخرج نحو السحر والشعبذة. والمراد بتعذّر جنسه أنّ كلّ جزئيّ من جزئيّاته كذلك كخلق الحيّة. وصفته: أنّ التعذّر يتعلّق بالهيئة القائمة بالماهيّة المقدورة من حيث هي، كقلع المدينة جملة، وأمّا جزئياتها كقلع صخرة فليسَ بمتعذّر. ويكفي تعذّره علىٰ تلك الأُمّة المرسل إليها.

ويشترط فيه: كونه من فعل الله أو جارياً مجراه، وأن يكون في زمن التكليف، وإلّا لم يكن دليلاً، لانتقاض العوائد عند أشراط الساعة، وأن يظهر عقيب الدعوىٰ أو جارياً مجراها كظهوره في زمان ذلك النبيّ، ولم يدع أحد غيره.

---

(١) في المطبوع: و.

(٢) أثبتناه من المطبوع، والظاهر هو الصواب، وفي «ح»: المغرب.

قال المصنّف ﷺ في إرشاد الطالبين توضيحاً للمراد من أنّه: لو لم يكن خارقاً للعادة كطلوع الشمس من المشرق لم يكن معجزاً لكونه معتاداً وإن كان متعذّراً على الخلق. راجع الصفحة ٣٠٦.

(٣) سيأتي تعريف المصنف له عن قريب.

وهنا فوائد:

أ ـ يجوز ظهور هذا المعنىٰ علىٰ يد الأولياء، خلافاً للمعتزلة؛ لنا: قصّة مريم وآصف وما نقل متواتراً عن أئمّتنا عليهم السلام. وحمل الأوّل علىٰ كونه إرهاصاً لعيسىٰ عليه السلام والثاني علىٰ أنّه لسليمان عليه السلام والثالث علىٰ أنّه لنبيّنا صلى الله عليه وآله خلاف الظاهر.

واحتجاجهم بأنّه لو جاز علىٰ كل وليّ فيخرج عن كونه معجزاً لاعتياده، وبأنّه ينفر عن النبي، لوجود مشارك[1] له فيه، وهو من لا تجب طاعته، فيهون قدره، وبأنّه لا فرق بين النبيّ وأُمته إلّا به، فلو جاز لغيره لم يحصل الإمتياز، وبأنّه حينئذٍ لا يكون دليلاً على التصديق في دعوى النبوّة للعلم بعدم اختصاصه به باطل، لأنّا نمنع من جوازه حينئذٍ، لأنّه وجه قبيح، بل إذا لم يضرّ لذلك، والتنفير إنّما يلزم لو لم يكونوا من أتباع الأنبياء أمّا علىٰ تقديره فلا، والتمييز يحصل بمقارنة الدعوىٰ وكذا علم دلالته يحصل بها، لما تقرّر من أنّ تصديق الكاذب قبيح[2].

ب ـ الإرهاص جائز، وهو ظهور الخارق للعادة إنذاراً بقرب البعثة، كانشقاق إيوان كسرىٰ، وغور بحيرة ساوة، وخمود نيران الفرس، وقصة أصحاب الفيل في رميهم بالأحجار الصغار علىٰ رؤوسهم فتخرج من أسافلهم، وكتظليل الغمامة له صلى الله عليه وآله، وتسليم الأحجار عليه صلى الله عليه وآله، قبل البعثة. ومنعه المانعون للكرامات، والوقوع يكذّبهم.

ج ـ يجوز خلق المعجزة على العكس إظهاراً لتكذيب المدّعي، كقضية

---

(١) «م»: مساوىٰ فيه.

(٢) «ح»: محال.

مسيلمة في دعواه، فيض الماء من البئر فغار[١][٢] وهو خارق، وفي ذهاب العين الأُخرىٰ لما دعا لأعور[٣]، وكقصّة نمرود وإبراهيم عليه السلام لمّا صارت النار عليه برداً وسلاماً، فقال نمرود: إنّما صارت كذلك هيبةً لي، فجائته في الحال نار فأحرقت لحيته[٤]. ومنعه أيضاً الأولون، إذ يكفي في التكذيب عدم الخلق عقيب الدعوىٰ، قلنا: ممنوع، لجواز أن يقال تأخر لمصلحة، فأمّا ظهوره على العكس فصريح في التكذيب، وهو وجه المصلحة.

---

(١) «ح»: فغاض.

(٢) راجع تاريخ الطبري ٢: ٥٠٧.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) انظر الدر المنثور ٤: ٣٢٢، وفيه بدل لحيته: إيهام رجله.

المطلب الثالث

في تعيين النبيّ

وفيه أبحاث :

البحث الأوّل

سيّدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ نبيّ حقاً، لأنّـه ادّعـىٰ ذلك، وظهر المعجز علىٰ يده، وكل من كان كذلك فهو نبيّ، أمّا أوّل الصغرىٰ : فضروريّ تواتراً، وأمّا ثانيها : فلوجوه :

أ ـ أنّه أتىٰ بالقرآن، وهو معلوم تواتراً، وتحدّىٰ به العرب الذين هم أهـل الفصاحة والبلاغة، لقوله : ﴿ فَأْتوا بسورة من مثله ﴾[1] ﴿ فَأْتوا بـعشر سُـور مـثله مفتريات ﴾[2] ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن علىٰ أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتـون بمثله ﴾[3] وكل ذلك معلوم تواتراً أيضاً، فعجزوا عن الإتيان بمثله، وإلّا لما عدلوا عن محاربته التي فيها قتل أنفسهم وذهاب أموالهم، إذ العاقل لا يختار الأصعب مع إنجاع الأسهل الذي هو معارضته بمثل كتابه لو كان مقدوراً، مـع سهـولة الكـلام عليهم، فيكون معجزاً لانطباق تعريفه عليه.

---

(١) البقرة : ٢٣.

(٢) هود : ١٣.

(٣) الإسراء : ٣٣.

لا يقال: نمنع كونه ﷺ أتىٰ بالقرآن، قولكم: إنّه متواتر، قلنا: ممنوع؛ لقلّة الحفظة له في زمانه ﷺ، سلّمنا؛ لكن المتواتر جملته لا جزئياته فلا تكون آيات التحدّي متواترة، سلّمنا؛ لكن نمنع كون الآتي به هو هذا «محمد ﷺ» لجواز أن يكون غيره نقله[1] هذا ونسبه إلىٰ نفسه، سلّمنا؛ لكن كتابكم يدلّ علىٰ أنّه من عند غير الله، لقوله: ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾[2] والاختلاف حاصل لفظاً بالقراءات السبع، ومعنى بالمحكم والمتشابه، والخاص والعام، والناسخ والمنسوخ، سلّمنا؛ لكن نمنع عدم معارضته لجواز وجودها ولم ينقل إلينا، سلّمنا؛ لكن لا نسلّم أنْ يكون عدم المعارضة للعجز، لجواز القدرة وعدم المعارضة، لا للعجز بل للقدرة وعدم الاحتفال به، أو للخوف، لأنّا نقول:

الجواب عن الأوّل: بأنّه مكابرة غير مسموعة. وعن الثاني: بأنّ تعريف المتواتر حاصل هنا، وقلّة الحفظة لا يضرّنا. وعن الثالث: بأنّا نعلم ضرورة تواتر آحاده كما علمنا تواتر جملته، ولأنّ تواتر جملته يستلزم تواتر آحاده، لاستحالة وجود المركّب بدون جزئه. وعن الرابع: بأنّه مكابرة أيضاً، إذ انتسابه[3] إلىٰ هذا الشخص معلوم ضرورةً، ولدلالة القرآن علىٰ تخصيصه به، كقوله تعالىٰ: ﴿ ويوم حنين ﴾[4] ﴿ ولقد نصركم الله ببدر ﴾[5] ﴿ إذ تصعدون ولا تلوون علىٰ أحد والرسول

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فقتله.

(٢) النساء: ٨٢.

(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: نسبته.

(٤) التوبة: ٢٥.

(٥) آل عمران: ١٢٣.

يدعوكم في أُخراكم ﴾[1] ﴿ وإذ أسرّ النبيّ إلىٰ بعض أزواجه ﴾[2] ﴿ فلمّا قضىٰ زيد منها وطراً زوّجناكها ﴾[3]. وعن الخامس : بأنّه كونه من عند غير الله لو كـان مـلزوماً للاختلاف فلا يقتضي كون الإختلاف ملزوماً لكونه من عند غير الله ، فإنّ استثناء عين التالي غير منتج ، لجواز كونه أعمّ. إن قلت : نعكس هذه الشرطية بـالعكس المستوي إلىٰ قولنا : (قد يكون إذا وجد فيه الاختلاف يكون من عـند غـير الله) ونستثني عين مقدّمها ، فينتج : عين تاليها. قلت : الجزئية لا تصلح مقدّمة استثنائية لجواز كون زمان الاتصال أو[4] وضعه غير زمان وجود الملزوم ووضعه ، سـلّمنا ذلك ؛ لكن وجود الاختلاف ممنوع ، إذ المراد به التناقض ، [و] مـا ذكـرتموه ليس بمتناقض ، لقرب موافقة بعض القراءات لبعض ، وتأويل المتشابه بما يوافق المحكم. وعن السادس : بأنّها لو وجدت لنقلت لتوفّر الدواعي علىٰ نقلها ، إذ فـيها تـرك هذه[5] التكاليف الشاقة التي ينفر منها أكثر طباع العالم. وعن السـابع : قـد بـيّنا جوابه ، وعدم الاحتفال ممنوع لا يتصوّره عاقل ، فإنّا إذا رأينا شخصاً عرّض نفسه للقتل والنهب والسبي وهو يعرف أنّ خصمه يقتنع (يمتنع) منه بدون ذلك ، وقلنا له : لِمَ لا تجيبه إلىٰ مراده الذي هو أهون عليك ، فقال : إنّي لا أحتفل ، عددناه سفيهاً ، بل غير عاقل ، وكذلك الخوف أيضاً ممنوع ، فإنّه كان ابتداء ظهوره ولم تكن له شوكة ولا أنصار ، فكيف يتصوّر الخوف منه.

---

(١) آل عمران : ١٥٣.

(٢) التحريم : ٣.

(٣) الأحزاب : ٣٧.

(٤) أثبتناه من المطبوع ، وفي « ح » : و.

(٥) أثبتناه من المطبوع.

نكتة : اختلف المتكلّمون في جهة إعجاز القرآن، ما هي ؟ فقال أكثر المعتزلة : هي الفصاحة والبلاغة، ولهذا كانت العرب تستعظم فصاحته كقول الوليد ابن المغيرة[1] عنده : «ما هو من كلام الإنس، ولا من كلام الجن، وإنّ له لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّ أعلاه لمثمر، وإنّ أسفله لمغدق، وإنّه يعلو ولا يُعلىٰ»[2].

وقال النظّام[3] والسيد ﷺ[4] : أنّه الصرفة، بمعنىٰ أنّ الله صرفهم عن معارضته، إمّا بسلب القدرة، أو الداعية، أو العلم الذي يحصل به المكنة، إذ لو كان لفصاحته لأتوا بمثله، لقدرتهم على المفردات وعلى التركيب، ومن قدر علىٰ كلّ واحد قدر على الجميع.

وفيه نظر : فإنّا نمنع أنّه من قدر علىٰ كلّ واحد قدر على الجميع، لجواز اشتمال الجميع علىٰ حال ليس للأفراد، وهو عين المتنازع، مع أنّه كان يجب أنْ يكون في غاية الركّة، إذ الصرفة عن الركيك أبلغ في الإعجاز، وأيضاً : كان يجب وجدانهم ذلك من أنفسهم، ولكانت الصرفة هي المعجز، لا القرآن.

وقيل[5] : الأُسلوب الذي له. وقال الجويني[6] : الأُسلوب والفصاحة.

---

(١) هو الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، أبو عبد شمس من قضاة العرب في الجاهلية ومن زعماء قريش وهو والد خالد بن الوليد، وأدرك الإسلام وهو شيخ هرم، فعاداه وقاوم دعوته. (الأعلام للزركلي ٨ : ١٢٢).

(٢) مجمع البيان ٥ : ٣٨٧، والبداية والنهاية ٣ : ٧٨.

(٣) كشف المراد : ٣٥٧.

(٤) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثانية) : ٣٢٦، والذخيرة : ٣٧٨.

(٥) الظاهر أن القائل هو القاضي عياض، انظر الإتقان ٤ : ١٨ ـ ٢٠.

(٦) وهو أبو المعالي الجويني (١٠٢٨ ـ ١٠٨٥) أشعري العقيدة شافعي المذهب. ولد بنيسابور وتعلّم بها وتولّى التدريس مكان والده ولا يزال طالباً، ثم رحل إلىٰ بغداد وأخذ عن ←

وقيل[١]: هما مع الاشتمال على العلوم الشريفة كعلم التوحيد والسلوك وتهذيب الأخلاق، لوجود الفصاحة في كلام بعضهم مع عدم الأُسلوب، وكلام مسيلمة كأُسلوبه لا كفصاحته، وجمعها نادر، لأنّ تكلّف الأُسلوب يذهب بالفصاحة، وأمّا العلوم فلم يوجد في كلامهم لها أثر ولا عين، إلّا ما ورد عن «قُسّ»[٢] لكنّه نقل عن الكتب الإلهية، وهذا القول قريب.

ب ـ إنّه ظهرت عنه أُمور خارقة كنبوع الماء من بين أصابعه[٣]، وتسبيح الحصىٰ في كفّه[٤]، وحنين الجذع[٥]، وانشقاق القمر[٦]، وإقبال الشجر[٧]، وإطعام

← جماعة من العلماء، وأقام بمكة والمدينة يدرس ويفتي ولذلك لقّب إمام الحرمين، ثم عاد إلىٰ نيسابور والوزير يومئذٍ نظام الملك، فبنىٰ له بها المدرسة النظامية. وبقي نحو ثلاثين سنة يتولّى التدريس والوعظ والخطابة. وله عدة مصنّفات، أهمّها في أُصول الفقه «البرهان» و «الورقات» وفي علم الكلام «الشامل» و «الارشاد»، الموسوعة العربية الميسّرة ١ : ٢١٧.

(١) وقاله كمال الدين ميثم بن علي البحراني (ت ٦٩٩هـ) في قواعد المرام : ١٣٢ وقد أشار المصنف ﷺ إلى رأيه في ارشاد الطالبين : ٣٠٩ أيضاً.

(٢) لم نعثر على كلامه. وهو قسّ بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك من بني إياد، أحد حكماء العرب ومن كبار خطبائهم في الجاهلية، كان أُسقف نجران، ويقال أنّه أوّل عربي خطب متوكئاً علىٰ سيف أو عصا، وأوّل من قال في كلامه «أمّا بعد». وهو معدود في المعمّرين، طالت حياته وأدركه النبي ﷺ قبل النبوّة، ورآه في عكاظ، وسئل عنه بعد ذلك، فقال: «يحشر أُمّة وحده» (الأعلام للزركلي ٥ : ١٩٦).

(٣) راجع البحار ١٨ : ٢٧، الحديث ١٠.

(٤) راجع المناقب لابن شهر آشوب ١ : ٩٠، والبحار ١٧ : ٣٧٧، الحديث ٤٢ و ٤٨ و ٤٩.

(٥) راجع البحار ١٧ : ٣٦٥، الحديث ٦ و ٣٣.

(٦) انظر مجمع البيان ٥ : ١٨٦ تفسير الآية الأُولى من سورة القمر، وراجع التبيان ٩ : ٤٤١، والدر المنثور ٦ : ١٣٢ ـ ١٣٣، والمناقب لابن شهر آشوب ١ : ١٢٢.

(٧) راجع المناقب ١ : ٩٣ ـ ٩٤، والبحار ١٧ : ٣٧٠، الحديث ٢١ و ٣٩ و ٤٠ و ٥٩.

الخلق الكثير من الطعام اليسير[١]، وكلام الحيوان الأعجم[٢]، وإخباره بالمغيّبات[٣]، وغيرها مما يبلغ الألف[٤].

لا يقال: نمنع نقل[٥] ذلك متواتراً، والآحاد لا تفيد هنا، إذ المسألة علميّة، سلّمنا: لكن نمنع كونها من فعل الله، لجواز أن تكون خاصة نفسيّة أو بدنية أو ذاتية يقدر معها علىٰ ذلك. سلّمنا: لكن لم لا يجوز أنْ يكون بإعانة بعض الجن أو[٦] الشياطين، أو بفعل الملائكة استقلالاً، أو إعانة؟

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّها متواترة معنىً كشجاعة علي عليه السلام وسخاء حاتم لاشتراكها بجملتها في ظهور الخالق علىٰ يده، ولإحالة العقل كذب كلّها[٧]. فأيّها صدق كفىٰ في الباب.

وعن الثاني: بأنّه ادّعىٰ كونها من فعل الله فلو كان كاذباً لكان الله فاعلاً للقبيح بتمكينه أو تمكين من أعانه.

وعن الثالث: أنّه لا نزاع في كونه صلى الله عليه وآله نشأ يتيماً لا مال له ولا أعوان علىٰ أمره، ولم يسافر من بلده إلّا مرّتين في زمان يسير، واشتهر عنه أنّه لم يجتمع بأحد من العلماء ولا الحكماء ولا الكهنة، وانقضىٰ من عمره ما انقضىٰ علىٰ ذلك.

---

(١) راجع المناقب لابن شهر آشوب ١: ١٠٢ ـ ١٠٦، والبحار ١٨: ٢٣ ـ ٤٥، ومسند أحمد بن حنبل ٣: ١٦٣.

(٢) راجع المناقب لابن شهر آشوب ١: ٩٤ ـ ١٠٢، والبحار ١٧: ٣٩٠ ـ ٤٢١.

(٣) راجع المناقب لابن شهر آشوب ١: ١٠٦ ـ ١١٥.

(٤) «ح»: بلغ الآلاف.

(٥) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: كون.

(٦) في المطبوع: و.

(٧) «ح»: كذب كلّها باتفاق وصدق بعضها يكفي في هذا الباب.

ج ـ ثم إنّه ظهر عنه مثل هذا الكتاب الشريف المشتمل على العلوم النفسية والمعاني الدقيقة وانضمّ إلىٰ ذلك أُمور خارقة للعوائد علىٰ يده، وإخبارات عن الغيب، ومواظبة علىٰ مكارم الأخلاق، بحيث لم يصدر عنه خلق ذميم قط، وتقريرات شرعية يتمّ بها نظام النوع، ولا شك أنّ هذه المجموعة علىٰ هذا الوجه أمر خارق للعادة لا يحصل إلّا بتأييد إلهي وتمكين ربّاني.

وأمّا الكبرىٰ: فلأنّه لو لم يكن صادقاً لما جاز من الله تعالىٰ خلق المعجز علىٰ يده مقارناً لدعواه، والملازمة ظاهرة، فإن العقل يضطرّ إلىٰ تصديقه عند ظهور المعجز مقروناً بدعواه، فلو كان كاذباً لكان سبحانه مصدّقاً للكاذب، لكن تصديق الكاذب مستلزم لتجهيل الخلق وإغرائهم بالقبيح، وهو عليه تعالىٰ محال كما مرّ.

لا يقال: نمنع أنّ الغرض من ذلك تصديقه حتىٰ يلزم ما ذكرتم، ولِمَ لا يجوز أن يكون ابتداء عادة أو تكرار عادة متباعدة، او خلقها معجزة لنبيّ غيره في بعض أطراف المعمورة، أو لملك، أو (كرامة لولي)[1] كما جوّزتم؟ سلّمنا: لكن لِمَ لا يجوز أن يكون كاذباً وخلقها الله علىٰ يده تشديداً للبلية بقوة الشبهة الموجبة للمحنة الموجبة للثواب، كمتشابهات القرآن فإنّ الغرض من إيرادها شدّة الإمتحان، فيدعو ذلك العلماء إلىٰ استخراج دقائقها[2]، فيضاعف ثوابهم؟

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأن الضرورة قاضية بأنّها لمّا خلقها (علىٰ وفق)[3] دعواه كان الغرض تصديقه، ودفعه مكابرة. وينبّه علىٰ ذلك [أنّ] الملك العظيم لو جلس في محفل غاص فقام واحد وقال: يا أيّها الناس: إنّي رسول هذا الملك إليكم،

---

(١) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: لكرامة ولي.

(٢) «م»: دقائنها.

(٣) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: في وقت.

ثم قال: أيّها الملك، إنْ كنت صادقاً في كلامي فخالف عادتك بالنزول عن سريرك، أو ضع عمامتك عن رأسك، وفعل، فإن الحاضرين يضطرّون إلىٰ تصديقه من غير خطور شيءٍ من الاحتمالات.

وعن الثاني: بالمنع من جواز المحنة مطلقاً، بل إذا لم تشتمل علىٰ وجه قبح لا يمكن إزالته كالمتشابهات، فإنّها يمكن دفعها بما علم نظراً من استحالة الجسمية عليه تعالىٰ، أمّا إذا اشتملت كما نحن فيه فلا يجوز فإنّا لا نتمكن من دفع وجه القبح هنا، لا ضرورة، ولا نظراً.

البحث الثاني
في أنّه مبعوث إلىٰ كافة الخلق

ودليل ذلك إخباره صلى الله عليه وآله بذلك المعلوم تواتراً مع ثبوت نبوّته المستلزمة لاتصافه بصفات النبوّة التي من جملتها العصمة المانعة من الكذب، وخالف في ذلك بعض النصارىٰ[١] حيث زعموا أنّه مبعوث إلى العرب خاصة، وهو باطل، لأنّه لمّا سُلّم نبوّته لزم تصديقه في كل ما أخبر به، ومن جملته عموم نبوّته، كقوله في القرآن: ﴿ يا أيّها الناس إنّي رسول الله إليكم جميعاً ﴾[٢] ﴿ وما أرسلناك إلّا رحمةً للعالمين ﴾[٣] ﴿ لأُنذِرَكُم به ومن بلغ ﴾[٤] وقوله صلى الله عليه وآله: «بعثت إلى الأسود والأحمر»[٥] ولا يرد

---

(١) شرح المواقف ٨: ٢٦١، وشرح المقاصد ٥: ٤٦، وكشف المراد: ٣٥٩.

(٢) الأعراف: ١٥٨.

(٣) الأنبياء: ١٠٧.

(٤) الأنعام: ١٩.

(٥) بحار الأنوار ١٦: ٣٠٨ بلفظ: بعثت إلى الأحمر والأسود.

كونه عربياً، وقد قال سبحانه: ﴿ وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ﴾[١] فلو أُرسل إلىٰ غيرهم لزم خطاب من لا يفهم ومخالفة الآية، لإمكان الترجمة فيحصل الفهم، وليس في الآية دلالة علىٰ (منعه)[٢]، إذ لا يلزم من إرسال الرسول بلسان قومه أن لا يرسله إلىٰ غيرهم بتفهيمهم بلسانهم. وذكر القاضي في يأجوج ومأجوج وجهين:

أحدهما: أن لا يكونوا مكلّفين وإن سمّوا مفسدين في الأرض.

وثانيهما: أنّهم مكلّفون وأنّ الدعوة بلغتهم، لإمكان قربهم من السدّ وسماعهم من ورائه[٣].

فائدة: يلزم من عموم نبوّته كونه خاتم الأنبياء وإلّا لم تكن عامّة للخلق، ولقوله تعالىٰ: ﴿ وخاتم النبيين ﴾[٤] ولقوله صلى الله عليه وآله: «لا نبيّ بعدي»[٥].

البحث الثالث
في أنّه صلى الله عليه وآله أفضل من غيره من الأنبياء

ويدل عليه وجوه:

أ ـ أنّه أكثر كمالات في القوّة العلمية والعملية، فيكون أفضل. أمّا الصغرىٰ: فلأنّ العلوم الفائضة عنه لا نسبة لعلم غيره (من الأنبياء)[٦] إليها تحقيقاً وفائدة،

---

(١) ابراهيم: ٤.

(٢) أثبتناه من هامش المطبوع، وفي متنه ونسخة «ح»: منفعته.

(٣) كشف المراد: ٣٥٩.

(٤) الأحزاب: ٤٠.

(٥) بحار الأنوار ٢١: ٣٨١.

(٦) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع.

ولأنّ شريعته عامة فتكون أكثر نفعاً، فيكون أتباعه أكثر عدداً من أتباع غيره، ولأنّ أخلاقه أشرف من أخلاق غيره، ولورود التعبّدات في شرعه والأمر بمكارم الأخلاق فيه أكثر.

وأمّا الكبرىٰ المضمرة: فبيّنة، إذ لا نعني بالأفضل إلّا الأكثر كمالاً[1].

ب ـ قوله تعالىٰ بعد ذكر الأنبياء: ﴿ أُولئك الذين هدىٰ الله فبهداهم اقتده ﴾[2] أمره بالاقتداء بهداهم المشترك بينهم، فيجب أن يأتي بكل ما أتىٰ به كلّ واحد منهم، فيحصل علىٰ مثل كمالات جميعهم، فيكون أفضل من كلّ واحد.

ج ـ قوله صلى الله عليه وآله: «أنا أشرف البشر»[3] وقوله صلى الله عليه وآله: «أنا سيد ولد آدم»[4] وكذا قوله صلى الله عليه وآله: «آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة»[5].

البحث الرابع

في أنّه صلى الله عليه وآله[6] لم يكن متعبّداً قبل النبوّة بشرع من قبله من الأنبياء

فيما عدا هذه الأُمور الكليّة والقواعد الحقيقية التي اتفقت الأنبياء عليها ودلّت البراهين عليها، كالتوحيد والعدل والقول بالمعاد، واستكمال النفوس بالعلوم والكمالات ومكارم الأخلاق، وذلك هو المشار إليه بقوله تعالىٰ: ﴿ فبهداهم اقتده ﴾[7] وبقوله تعالىٰ: ﴿ إنني هداني ربّي إلىٰ صراط مستقيم ديناً قيّماً

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: كمالات.

(٢) الأنعام: ٩٠.

(٣ و ٤) ما ورد في بحار الأنوار ٢٦: ٣٤٧ هو قوله صلى الله عليه وآله: «أنا خير البريّة وسيّد ولد آدم».

(٥) بحار الأنوار ١٦: ٤٠٢.

(٦) «م»: أنّه صلى الله عليه وآله هل كان متعبداً قبل النبوة بشرع من قبله من الأنبياء أم الأُمور الكليّة...

(٧) الأنعام: ٩٠.

ملّة إبراهيم حنيفاً ﴾[1][2] ولكن تعبده بها لا من حيث أنّهم تعبّدوا بها، بل من حيث أنّها كمالات في أنفسها.

وأمّا الفروع المختلفة في الشرائع فأكثر المحققين علىٰ أنّه لم يكن متعبّداً بها واستدلّوا بوجهين:

أ ـ إن ما عدا شرع عيسىٰ عليه‌السلام فإنّه كان منسوخاً به، وأمّا شرعه فأكثر الناقلين له كانوا كفّاراً ملحدة، كما حكينا عنهم في باب الاتحاد[3]، والسالمون من ذلك كانوا في غاية من القلّة لا يفيد قولهم علماً.

ب ـ إنّه لو كان متعبداً بشريعة من الشرائع لاشتهر ذلك ولافتخر به أربابها؛ لأنّ ذلك ممّا تشتد الداعية إليه وإلىٰ نقله، لكنّه لم يشتهر ذلك، ولم ينقل، فلم يكن متعبداً بشيء منها، وهو المطلوب.

وأما بعد النبوة فكذلك وتحقيقه في أُصول الفقه.

البحث الخامس

في أنّه لما ثبت نبوته صلى‌الله‌عليه‌وآله وجب أنّ كلّما جاء به من الأحكام، وأخبر به أُمّته من أحوال القرون الماضية، وأخبار السماء، وأحوال القيامة، وكيفية حشر الأجساد[4]، والجنة والنار، حق وصدق، لإمكانه وإخبار الصادق بوقوعه.

---

(١) الأنعام: ١٦١.

(٢) «م»: حنيفاً ﴾ فتعمّ ولكن ...

(٣) في الصفحة: ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: الأجسام.

ثم اعلم: أنّ الحقّ عندنا أنّ شرعه محفوظ بالإمام المعصوم الذي لا يجوز خلوّ زمان التكليف منه كما يجيء، فيتلقاه المكلّفون منه حال الحضور، وأمّا في الغيبة: فأُصول الشرع مضبوطة منقولة بالتواتر عن المعصوم، وأمّا فروعه: فنها ما هو مأخوذ بالإجماع وبطريق الآحاد الجامع للشرائط، وباستخراج الجزئيّات من الأُصول الكلية، وبيانه في أُصول الفقه.

المطلب الرابع

في توابع مباحث النبوّة

وفيه فصول :

الفصل الأوّل

الحق عندنا أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة، وهو مذهب الأشاعرة أيضاً[١][٢].

لنا وجوه :

أ ـ إنّهم يعبدون الله مع المعاوق الداخلي كالشهوة والغضب والقوى البدنية، والخارجي كالأهل والولد، بخلاف الملائكة فإنّهم مجبولون على الخير، فيكون الأوّل أشق، وهو ظاهر، فيكون أفضل، لقوله عليه‌السلام : «أفضل الأعمال[٣] أحمزها»[٤] أي : أشقّها.

ب ـ قوله تعالىٰ : ﴿ إن الله اصطفىٰ آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران علىٰ العالمين ﴾[٥] فتدخل الملائكة.

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(٢) شرح المقاصد ٥ : ٦٥.

(٣) في «م» : العبادة.

(٤) بحار الأنوار ٧٠ : ١٩١.

(٥) آل عمران : ٣٣.

ج ـ أمر الملائكة بالسجود لآدم، وهو أعظم ما يكون من الخشوع، وأمر العالي بذلك للسافل منافٍ للحكمة. وأيضاً: فإنّه معلّمهم بقوله: ﴿ أنبئهم بأسمائهم ﴾[١] والمعلّم أفضل.

وخالف في ذلك المعتزلة[٢] والحكماء، محتجّين بأنّهم خير محض ونفوسهم خالية من القوى البشرية الشريرة كالشهوة والغضب بخلاف البشر، وبأنّ علومهم أكمل لكون نفوسهم أقوىٰ، وبأنّ نسبة النفس إلى النفس كنسبة البدن إلى البدن، ولا شكّ في أفضلية السماوات علىٰ أبداننا فنفوسها أشرف من نفوسنا، وبأنّهم دائماً في العبادة لقوله تعالىٰ: ﴿ يسبّحون الليل والنهار لا يفترون ﴾[٣] ولقوله تعالىٰ: ﴿ لن يستنكف المسيح أنْ يكون عبداً لله ولا الملائكة المقرّبون ﴾[٤] وتأخير النفي في مثل هذه الصورة يدلّ على الأفضلية، كما يقال: لن يستنكف فلان من خدمة الملك ولا الأمير، وبأن تقديمهم[٥] في العبادة أولىٰ لأنّهم طرق تعليم الدين لقوله: ﴿ والسابقون السابقون أُولئك المقرّبون ﴾[٦] ولقوله تعالىٰ: ﴿ ولا أقول لكم إنّي مَلَك ﴾[٧] ولأنّهم أعلم بالله لقول علي عليه السلام: «هم أعلم خلقك بك»[٨] وبتقديمهم في الذكر على الأنبياء في مواضع كثيرة في القرآن.

---

(١) البقرة: ٣٣.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٠٩.

(٣) الأنبياء: ٢٠.

(٤) النساء: ١٧٢.

(٥) «م»: بتلقّيهم، بتليقنهم.

(٦) الواقعة: ١٠.

(٧) الأنعام: ٥٠.

(٨) نهج البلاغة: ١٥٩ (تحقيق صبحي الصالح).

ويمكن التكلّف لأجوبة هذه، لكن الأولىٰ عندي الاستدلال عـلى المـدّعىٰ بإجماع الفرقة لدخول المعصوم فيهم.

ثم اعلم أنّ ها هنا فوائد:

أ ـ إنّ الملائكة عليهم‌السلام معصومون، أمّا الرسل منهم فلأنّه لولاه لما أمـن مـن تغيير الشرع وتبديله، وأمّا غيرهم فلقوله تعالىٰ في الخزنة: ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾[1] وكلّ من قال بها فيهم قال بها في غيرهم، وللإجماع.

ب ـ أنّهم أجسام شفّافة نورانية قادرة على التشكّل بالأشكال مجبولون على الخير والطاعة، فاعلون لذلك اختياراً، لدلالة النقل والإجماع علىٰ ذلك.

ج ـ إنّ الأنبياء عليهم‌السلام يعلمون كون الآتي إليهم ملكاً رسولاً من عند الله بأُمورٍ:

١ ـ أن يخلق الله تعالىٰ فيهم علماً ضرورياً بذلك.

٢ ـ أنْ يخلق المعجز علىٰ يده ليدلّ علىٰ صدقه كما في حقّ النبي عندنا، فيكون ذلك واجباً عليه تعالىٰ، وإلّا لكان ناقضاً لغرضه.

٣ ـ أنْ يعـمل عملاً يعلم بـه ذلـك ككشف العورة ورأس المـرأة فإنّ الملـك لا يثبت حينئذٍ بخلاف الجن والشيطان.

الفصل الثاني
في النسخ

وهو عبارة عن رفع حكمٍ شرعي بحكم آخر شرعي متراخٍ عنه علىٰ وجه لولا الثاني لبقي الأوّل، وهو حق واقع لوجوه:

---

(١) التحريم: ٦.

أ ـ إنّ الأحكام شرّعت لمصالح العباد علىٰ ما تقدّم، والمصلحة لا يجب دوامها، فلا يمتنع أن يصير ما هو مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر فيتغير[١] الحكم المتعلّق بها، وحينئذٍ يجوز نسخه، وإلّا لكان التكليف به علىٰ تقدير صيرورته مفسدة تكليفاً بالقبيح، ومثاله في الواقع: المريض المنتقل من مرض إلىٰ آخر مخالف للأوّل في السبب والمادة لو عولج في الثاني بعين ما عولج به في الأوّل لزم المفسدة وهو ظاهر[٢].

ب ـ أنّه لما ثبت نبوّة محمد صلى الله عليه وآله ولا شكّ أنّه مستلزم لرفع كثير من أحكام الشرائع السابقة فقد وقع النسخ وذلك هو المطلوب.

ج ـ الإجماع واقع علىٰ أنّ آدم عليه السلام كان يزوّج الأخ بأُخته ثم رفع ذلك.

إذا تقرّر هذا فاعلم: أنّ من اليهود[٣] من منع منه عقلاً وسمعاً، أمّا عقلاً فلاستلزامه البداء المستلزم للجهل وهو ممتنع عليه، والبداء قيل: هو رفع الحكم قبل العمل به، وقيل: الحكم على الشيء مع الندم عليه وكلاهما محال عليه. أمّا الأوّل: فلأنّ رفع الحكم قبل العمل به جهل بمصلحته التي شرّع لأجلها، وأمّا الثاني: فلاستحالة الندم عليه تعالىٰ.

وأمّا سمعاً: فلقول موسىٰ عليه السلام: «تمسّكوا بالسبت أبداً»[٤]، وقوله: «شريعتي لا تنسخ»[٥].

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فيتعيّن.

(٢) أثبتناه من «ح»، وفي المطبوع: باطل.

(٣) كشف المراد: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٤) روى في بحار الأنوار ١٤: ٥٥: «أمسكوا يوم السبت».

(٥) ذكر الشيخ الطوسي رحمه الله هذه العبارة نقلاً عن اليهود في كتاب الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٦٧.

(ومنهم مَن أجازه عقلاً ومنعه سمعاً)[١][٢].

وفيهم من أجازه عقلاً وسمعاً ومنع نبوّة محمد ﷺ مكابرة[٣].

والجواب عن معقولهم: بالمنع من لزوم البداء، إذ البداء يستلزم اتّحاد الوقت والفعل، ووجهه، والمكلّف، كما قيل: الواحد بالواحد في الواحد على الواحد لا يكون مأموراً منهيّاً، وأمّا النسخ، فليس كذلك، لعدم بعض هذه، وهو الوقت والوجه.

وعن مسموعهم: بالمنع من صحّته بل هو موضوع، وضعه ابن الراوندي[٤][٥] لهم. سلّمناه لكنّه آحادي، والمسألة علمية. سلّمناه لكن يحتمل وجهين:

١ ـ أنْ يراد بالأبد، المدّة الطويلة.

٢ ـ أن يكون فيه إضمار، تقديره «ما لم يأتِ صاحب شريعة» واستغنىٰ عن إظهاره للعلم به، أو قاله ولم ينقل.

إنْ قلت: هذا خلاف الظاهر المتبادر إلى الفهم.

---

(١) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع.

(٢) هم العنانية. راجع الإحكام للآمدي ٣: ١٢٧، والعنانية نسبوا إلى رجل يقال له: عنان بن داود رأس الجالوت يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد. الملل والنحل ١: ١٩٦.

(٣) هم العيسوية. راجع الإحكام للآمدي ٣: ١٢٧، والعيسوية نسبوا إلى أبي عيسى: إسحاق ابن يعقوب الاصفهاني وقيل: إن اسمه عوفيد الوهيم أي: عابد الله كان في زمن المنصور وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بني أُمية: مروان بن محمد الحمار، فاتبعه بشر كثير من اليهود... الملل والنحل ١: ١٩٦.

(٤) شرح المواقف ٨: ٢٦٣، وكشف المراد: ٣٥٨.

(٥) هو أحمد بن يحيى بن محمد الراوندي من أئمة علم الكلام. ولد في مروروذ بخراسان ونشأ في بغداد وتبنّىٰ الاعتزال أولاً، ثم رجع عن الاعتزال وخاض مناظرات مع كبار المعتزلة، شنّعوه بعدها بآرائه ورماه قسم من علماء العامة بالزندقة والإلحاد لبعض كتبه، وقد برّأه الشريف السيد المرتضى في الشافي ١: ٨٧ ـ ٨٩ من تلك الاتهامات، توفي سنة (٢٩٨ هـ). راجع موسوعة مؤلفي الامامية ٥: ٤١٠.

قلت : الدليل النقلي لا يجوز العمل علىٰ ظاهره مع معارضة العقلي، فيجب حمله علىٰ أحد محتملاته، والعقلي هنا ثابت وهو البرهان علىٰ نبوّة محمد ﷺ . هذا كلّه مع تقدير صحّته وإلّا فنحن من وراء المنع.

الفصل الثالث

في الردّ على المشهور من المذاهب الباطلة والآراء الفاسدة

وهو أقسام:

الأوّل ـ الردّ على اليهود:

اعلم أنّهم افترقوا فِرَقاً كثيرة، لكنّ المشهور من فِرَقهم ثلاثة: الربّانيون[١] والقرّاؤون[٢] والسامريّون[٣]، وهؤلاء مجمعون علىٰ نبوّة موسىٰ وهارون ويوشع، وعلى التوراة وأحكامها، وإن كانت مبدّلة مختلفة النسخ والتواريخ والأحكام، لكنّهم يستخرجون منه ستمائة وثلاث عشرة فريضة، يتعبّدون بها.

وينفرد الربّانيون والقرّاؤون عن السامرة، بنبوات أنبياء غير الثلاثة المذكورين، وينقلون عنهم تسعة عشر كتاباً، ويضيفونها إلىٰ خمسة أسفار

---

(١) وهم الأشعثية وهم القائلون بأقوال الأحبار ومذاهبهم وهم جمهور اليهود راجع الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١ : ١٧٨.

(٢) وهم أصحاب «عانان» الداوري اليهودي وتسمّيهم اليهود : القرّايين ... وقولهم لا يتعدون شرايع التوراة وما جاء في كتب الانبياء عليهم السلام ويتبرؤن من قول الأحبار ويكذبونهم ... (المصدر نفسه).

(٣) وهم يقولون إنّ مدينة القدس هي نابلس وهي من بيت المقدس على ثمانية عشر ميلاً ولا يعرفون حرمة لبيت المقدس ولا يعظمونه ولهم توراة غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود. المصدر نفسه : ١٧٧.

التوراة، ويعبّرون عن الأربعة وعشرين كتاباً بالنبوّات، وهي علىٰ مراتب أربع عندهم، بحسب مراتب النبوّات في التقدّم زماناً ورتبةً، وتفاصيلها في المطوّلات.

والعمدة في إبطال مذاهبهم[1]، إنّما هو بتصحيح القول بالنسخ، وقد بيّنا في الفصل السابق علىٰ هذا، نبذة من مباحثه، ونزيد هنا فنقول: لو لم يكن النسخ جائزاً، لما كان واقعاً، لكنّه واقع. فيكون جائزاً، والملازمة ظاهرة، لاستحالة وقوع المحال، وأمّا وقوعه، فلوجوه:

أ ـ أنّه جاء في التوراة: أنّه تعالىٰ قال لآدم وحوّاء عليهما السلام: «إنّي أحللت لكما، ما دبّ علىٰ وجه الأرض، وكانت له نفس حيّة»[2] وجاء فيها أيضاً، أنّه قال: «خذ معك منه الحيوان الحلال كذا، ومن الحرام كذا»[3] فقد حرّم علىٰ نوح بعض ما كان حلالاً علىٰ آدم وحوّاء، فإنْ كانت التوراة غير مغيَّرة، فهذا برهان، وإنْ كانت مغيَّرة، فإلزام.

ب ـ أنّه أباح نوحاً عليه السلام تأخير الختان إلىٰ وقت الكبر، وحرّمه علىٰ غيره من الأنبياء، وأباح إبراهيم تأخير ختان ولده إسماعيل، وحرّم علىٰ موسىٰ وكذا تأخير الأنبياء عن سبعة أيّام.

ج ـ أنّه أباح آدم عليه السلام الجمع بين الأُختين، وحظره علىٰ موسى عليه السلام.

لا يقال: إنّا لا نسلّم إنّ قبل موسىٰ كان شرع، بل أحكام عقلية ـ كما قلتم ـ

---

(١) في غير «ح»: إبطالهم بدل إبطال مذهبهم.

(٢) انظر التوراة المترجمة بالعربية المطبوعة سنة (١٨١١ م)، السفر الأول وهو سفر الخليقة، الفصل الأول.

(٣) انظر المصدر السابق: الفصل الثاني.

فإنّ الإباحة معلومة عقلاً ـ كما تقرّر في الأُصول ـ ورفع الحكم العقلي ليس بنسخ، كما تقدّم في تعريفه.

لأنّا نقول: بالمنع من ذلك، أمّا إجمالاً: فقد جاء في التوراة: أنّه تعالىٰ قال لنوح عليه‌السلام: «مَن سفك دم إنسان، فليحكم بسفك دمه» وهذا حكم جزئي شرعي مناقض لقولكم: «لا شرع قبل موسىٰ». وأمّا تفصيلاً: فإنّ الإباحة في الحكم الأوّل وإنْ كانت عقليّة، (لكنّا نمنع كون رفعها نسخاً لو لم يتعرّض له الشرع)[1]، لكنّه تعرّض بقوله: «أحللت». وفي الوجه الثاني والثالث، الإباحة ليست مطلقة، بل مقيّدة بالوقت، والتقييد غير معلوم عقلاً، فهما شرعيّان لا عقليّان.

احتجّوا: بأنّه علىٰ تقدير تسليم النسخ، لا يلزم صحّة نبوّة عيسىٰ ومحمد عليهما‌السلام لوجهين:

أ ـ أنّ موسىٰ، إمّا أنْ يكون قد أخبر بدوام شرعه أو لا، والثاني، إمّا أنْ يخبر بانقطاعه أو لا، والأخيران باطلان، فيتعيّن الأوّل.

أمّا بطلان الثاني: وهو إخباره بانقطاع شرعه، فلأنّه لو وقع، لنقل، لأنّه ممّا تشتدّ الدواعي إلىٰ نقله، كما أنّ نبيّكم لو قال عليه‌السلام: «شرعي منقطع»، أو نقل الصوم إلىٰ غير شهر رمضان، أو زاد صلاة سادسة. لوجب نقل ذلك، لكنّه لم ينقل، فلم يقع.

وأمّا الثالث: فلأنّ الأمر المطلق لا يفيد التكرار، كما تقرّر في الأُصول، وبالاتّفاق علىٰ أنّ شرع موسىٰ عليه‌السلام لم يكن كذلك.

ب ـ إنّ اليهود علىٰ كثرتهم، ينقلون عن موسىٰ عليه‌السلام أنّه قال: «أنا خاتم

---

(١) ما بين القوسين أثبتناه من «ح»، وفي «م»: لكن إنّما نمنع كون رفعها لشيء إذ لو لم يتعرّض.

الأنبياء» فلو ثبت نبوّة محمد صلى الله عليه وآله وعيسىٰ عليه السلام، لزم كذبه، فيخرجه ذلك عن كونه نبيّاً، وهو باطل اتّفاقاً.

والجواب عن «أ»: أنّا نختار الثالث، لكن لا علىٰ أنّه أطلق إطلاقاً، بل قرنه بقرائن محتملة للدوام والانقطاع إلىٰ أمدٍ[1] غير معيّن، ولم يحتج إلى التصريح بتعيين ذلك الأمد، للاستغناء بما يأتي من شرع عيسىٰ، لأنّ ثبوت شرعه يستلزم انقطاع شرع موسىٰ، علىٰ أنّه جاء في التوراة التنبيه علىٰ شرع عيسىٰ ومحمّد عليهما السلام، كقوله: «إنّ قدرة اللّه أقبلت من طور سيناء وأشرقت من ساعير وطلعت من جبل فاران»[2]، وطور سيناء لموسىٰ، وساعير لعيسىٰ، وجبل فاران هو جبل مكّة[3]، لأنّ فاران هو مكّة بدليل أنّه جاء في التوراة: أنّ إبراهيم أسكن ولده اسماعيل بقرية[4] فاران.

وعن «ب»: بالمنع من تواترهم، فإنّ التواتر يشترط فيه استواء الطرفين والواسطة في بلوغ عددٍ، يفيد قولهم العلم، وهذا لم يحصل لهم. لأنّ بخت نصّر البابلي أفناهم، إلّا عدد يسير لا يفيد قولهم العلم[5]. فإنّهم كانوا مجتمعين في الشام، لا غير، فلمّا قتلوا بعث بخت نصّر، أو من قام مقامه، جماعةً من أُسرائهم إلىٰ اصفهان، ولم يكن وصل أحد منهم إلى العجم قبل ذلك. فبنوا المدينة المعروفة باليهودية.

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: حدّ.

(٢) انظر التوراة المترجمة بالعربية المطبوعة سنة (١٨١١م)، السفر الخامس وهو سفر الإستثناء، الفصل (٣٣).

(٣) «ح»: بمكّة.

(٤) «ح»: بتربة.

(٥) «م»: لا يفيد قولهم فإنّهم.

ويدلّ على انقطاع تواترهم أنّ التوراة بعد تلك الواقعة، صارت ثلاثة نسخ مختلفة في التواريخ والأحكام الشرعية. أحدها: عند القرّائين والربّانيين، وثانيها: عند السامرة، وثالثها: توراة السبعين التي اتّفق عليها سبعون حبراً من أحبارهم، وهي في أيدي النصارىٰ. ولو كان لهم تواتر، لم يحصل هذا الاختلاف في كتابهم.

الثاني ـ الردّ على النصارىٰ:

وهم أيضاً اختلفوا فرقاً كثيرة، ويرجع اختلافهم إلىٰ أمرين:

أحدهما: كيفية نزول عيسىٰ، واتّصاله بأُمّه، وتجسّد الكلمة.

وثانيهما: كيفيّة صعوده، واتّصاله بالملائكة، وتوحّد الكلمة.

ومعظمهم ثلاث فرق:

الملكانيّة: ينسبون إلىٰ الملك الذي ظهر بـ«الروم»، واستولىٰ عليها، ولذلك كان معظمهم ملكانية[١].

والنسطورية: أصحاب نسطور الحكيم، الذي ظهر في زمن المأمون، وتصرّف في الأناجيل، بحسب ما رآه[٢].

واليعقوبية: وقد حكينا من قبل[٣]، كيفية اختلافهم وأقوالهم، فلا وجه لإعادته، وأنّه يرجع إلى القول بالأقانيم. ويدلّ علىٰ بطلان قولهم زيادةً علىٰ ما تقدّم في التوحيد، وجهان:

---

(١) «م»: وذلك أنّ معظمها ملكانية.

(٢) الملل والنحل ١: ٢٠٥، وقد مرّ الكلام عنهم بصورة أبسط في الصفحة ١٣٧ من الكتاب الهامش رقم ١.

(٣) راجع الصفحة ١٣٧ والهامش رقم ٥.

١ ـ إنّ الأقانيم، إمّا أن تكون زائدة علىٰ ذاته تعالىٰ أو لا:

والأوّل: إمّا أن تكون معاني، كقول الأشعرية[١]، أو أحوالاً، كقول البهشمية[٢]، أو أحكاماً وإضافات ذهنية وسلوباً، كما يقول الحكماء.

فإن كان الأوّلان، فقد تقدّم[٣] القول فيهما، وإن كان الثالث، فهي أُمور اعتبارية، وهو يناقض قولهم باتّحاد الكلمة بالمسيح، لأنّ الاتّحاد يستدعي الوجود الخارجي.

والثاني: وهو أن لا تكون زائدة على الذات، فإمّا أن يكون مقدّمة لها أو لا، والأوّل محال، لاستحالة التركيب، والثاني يناقض قولهم: «إنّه تعالىٰ جوهر واحد».

٢ ـ إنّ الكلمة: إمّا نفس الذات في الخارج، أو صفة من صفاتها، وعلى التقديرين لا يُعقل الاتّحاد، لأنّه تعالىٰ مجرّد، واتّحاد المجرّد بغير المجرّد بالمعاني التي ذكروها غير معقول، وكذلك اتّحاد وصف الشيء بغيره غير معقول.

الثالث ـ الردّ على المجوس:

قيل[٤]: إنّهم كانوا متعبّدين بدين إبراهيم عليه‌السلام، ويقال للمجوسية: الدين الأكبر، لأنّ دعوة إبراهيم عليه‌السلام كانت أعمّ من دعوة مَن بعده، وأثبت المجوس للعالم مؤثّرين: النور، وهو أزلي وفاعل الخير، ويسمّىٰ «يزدان»، والظلمة، وهي حادثة

---

(١) كشف المراد: ٢٩٦.

(٢) راجع الملل والنحل ١: ٧٥.

(٣) راجع الصفحة: ١٣٩.

(٤) راجع الملل والنحل ١: ٢١٠.

فاعلة للشرّ، وتسمّىٰ «أهرمن». فاختلفوا فرقاً بحسب اختلافهم في حدوث الظلمة، وبسبب امتزاجها بالنور وخلاص النور عنها، وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معاداً.

فالكيومرثية[١]: زعموا أنّ يزدان فكّر أنّه لو كان له منازع، كيف يكون حاله معه، فحدثت[٢] من هذه الفكرة الردية غير المناسبة لطبيعته، الظلمة، وهي مطبوعة على الشرّ، فخرجت على النور، وجرت محاربة[٣] بين عسكريهما، فتوسّط الملائكة بينهما، علىٰ أن يكون[٤] العالم السفلي لأهرمن سبعة آلاف سنة، ثمّ يسلّمه إلىٰ يزدان[٥].

والزروانية[٦]: زعموا: أنّ النور أبدع أشخاصاً نورانية روحانية، وأعظمها «زروان»، حصل له ابنان في بطن واحد، أحدهما: أهرمز وفيه الخير والطهارة والصلاح، فاتّخذه قومٌ ربّاً وعبدوه، وثانيهما: أهرمن وفيه الشرّ والخبث والفساد، وهو الشيطان، فطرده رزوان لذلك، فمضىٰ وحارب أخاه مدّة، فغلبه واستولىٰ على الدنيا، وكانت سليمة من الشرور، وأهلها كانوا في نعيم، فلمّا حدث أهرمن، حدثت الشرور والآفات، وكان بمعزل عن السماء، فاحتال حتّىٰ خرق السماء، وصعد. وقيل[٧] كان في السماء فاحتال، ونزل بجنوده، فهرب النور بملائكته، فاتبعه أهرمن،

---

(١) هم منسوبون الى كيومرث. راجع الملل والنحل ١ : ٢١٣. وفي «ح»: فالنورية.

(٢) في الأصل: فحدث.

(٣) في «ح»: محاربات.

(٤) في «م»: أنّ العالم السفلي.

(٥) الملل والنحل ١ : ٢١٣.

(٦) هم منسوبون إلى زروان. راجع الملل والنحل ١ : ٢١٤. وفي «م»: والنورانية.

(٧) الملل والنحل ١ : ٢١٥.

وحاصره في جنّته، وحاربه ثلاثة آلاف سنة، فتوسّطت الملائكة، علىٰ أن يكون أهرمن وجنوده في قرار الأرض سبعة آلاف[١] سنة، مضافاً إلى الثلاثة، ثمّ يسلّمها إليه، والناس في الشرّ إلى انقضاء تلك المدّة، وأشهدا علىٰ أنفسهما عدلين، ودفعا إليهما سيفيهما، وأمراهما أن يقتلا الناكث منهما[٢].

والزرادشتية: نقلوا عن شيخهم زرادشت: أنّ النور والظلمة أصلان للعالم، متضادّان، وحصلت التراكيب في[٣] الصور من امتزاجهما، والباري تعالىٰ خالق لهما، وهو واحد لا شريك له، والخير والشرّ من امتزاج النور والظلمة، ولو لم يمتزجا، لم يحصل وجود العالم، وهما متغالبان إلىٰ أن يغلب النور الظلمة، والخير الشرّ، ويتخلّص الخير إلىٰ عالمه، وينحطّ الشرّ إلىٰ عالمه، وإنّما مزجهما اللّه تعالىٰ لحكمة رآها، وربّما جعل النور أصلاً موجوداً، والظلمة تبعاً له كالظلّ بالنسبة إلى الشخص[٤]، هذا حاصل مذهبهم.

وهو فاسد، لأنّ أهرمن إن كان قديماً، فهو باطل، لما تقدّم من امتناع قديمين، وإن كان حادثاً، فهو مناقض لمذهبهم، لأنّه شرّ، لأنّه فاعل الشرّ الحاصل[٥] في العالم، فكيف يصدر عن يزدان، وهم لا يجوّزون صدور الشرّ عنه؟

لا يقال: يلزمكم مثله، لأنّكم تثبتون الشيطان الشرّير، وأنّ اللّه تعالىٰ هو خالقه.

---

(١) في «ح»: تسعة آلاف.

(٢) الملل والنحل ١: ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٣) في «ح»: والصور.

(٤) الملل والنحل ١: ٢١٧.

(٥) في «ح»: للشرّ الحاصل.

لأنّا نقول: ذلك غير لازم، لأنّ الشيطان عندنا فاعل بالاختيار، وفاعل فاعل الشرّ بالاختيار ليس فاعلاً للشرّ، بخلاف فاعل فاعل الشرّ بالإيجاب.

الرابع ـ الردّ على الثنوية:

وهم أربعة أصناف: المانويّة[١]، المزدكية[٢]، الديصانية[٣]، والمرقونية[٤].

اتّفقوا كلّهم علىٰ أنّ للعالم أصلين قديمين، هما: النور والظلمة[٥]، والنور جوهر حسن، فاعل للخيرات، والظلمة جوهر خبيث، فاعل للشرور.

وإنّما اختلافهم في كيفية حدوث العالم من امتزاج النور والظلمة، وهل الظلمة

---

(١) هم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور وذلك بعد عيسى بن مريم عليه‌السلام أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح عليه‌السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه‌السلام. راجع الملل والنحل ١ : ٢٢٤.

(٢) هم أصحاب مزدك وهو الذي ظهر في أيام قباذ والد أنوشيروان ودعا قباذ إلى مذهبه فأجابه وأطلع أنوشيروان على خزيه وافترائه فطلبه فوجده فقتله. حكى الوراق أن قول المزدكية كقول كثير من المانوية في الكونين والأصلين إلّا أن مزدك كان يقول: إن النور يفعل بالقصد والاختيار، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق والنور عالم حساس والظلام جاهل أعمى.... راجع الملل والنحل ١ : ٢٢٩.

(٣) هم أصحاب ديصان أثبتوا أصلين: نوراً وظلاماً، فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً فما كان من خير ونفع وطيب وحسن فمن النور وما كان من شر وضرر ونتن وقبح فمن الظلام.... راجع الملل والنحل ١ : ٢٣٠.

(٤) هم أصحاب مرقيون أثبتوا أصلين قديمين متضادين أحدهما النور، والثاني الظلمة وأثبتوا أصلاً ثالثاً هو المعدل الجامع وهو سبب المزاج فإنّ المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلّا بجامع... الملل والنحل ١ : ٢٣٢.

(٥) في «م»: قديمين أحدهما النور والآخر الظلمة.

فاعلة بالاختيار أم لا، وفي كيفية تخلّص النور من الظلمة، إلىٰ غير ذلك، ممّا لا فائدة في ذكره.

احتجّوا علىٰ إثبات الأصلين: بأنّ الخير والشرّ ضدّان، والفاعل الواحد لا يجوز أن يصدر عنه ضدّان، لأنّ نسبته إليهما متساوية، فإن لم يتوقّف صدور أحدهما بعينه، علىٰ مرجّح، لزم الترجيح من غير مرجّح، وإن توقّف، فذلك المرجّح إن كان فعله، فالكلام فيه كما[1] في الأوّل، ويلزم التسلسل، وإن كان فعل غيره، لم يكن ما فرضناه فاعلاً، فاعلاً وهذا خلف.

والجواب: أمّا إجمالاً: فبما تقدّم[2] أنّ ما سوى اللّه تعالىٰ حادث، وأنّ صانعه قديم، فيصدق قياس من الشكل الأوّل: «النور والظلمة حادثان، ولا شيء من الحادث بمؤثّر في العالم، فلا شيء من النور والظلمة بمؤثّر، وهو المطلوب».

وأمّا تفصيلاً: فبالمنع من كون الخير والشرّ ضدّين، فإنّ الضدّين لا يجتمعان في ذات واحدة، وهما يجتمعان، فإنّ لطمة اليتيم خيرٌ إذا كانت تأديباً، وشرٌّ إذا كانت ظلماً، وهي فعل واحد.

سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّ الفاعل إذا كان مختاراً لا يصدر عنه ضدّان، فإنّ الحركة إلىٰ جهة تضادّ الحركة إلىٰ أُخرىٰ ضدّها، والفاعل واحد، والباري يوجد ضدّين، والباري تعالىٰ ثبت اختياره، فجاز صدور الضدّين عنه.

وقولهم: ترجيح أحد الضدّين يتوقّف علىٰ مرجّح، مسلّم، لكن لم لا يجوز أن يكون المرجّح ما فيه المصلحة؟ وذلك لا يستلزم انتفاء الفاعلية إذا كان الفاعل مختاراً.

---

(١) «م»: فيه كالكلام في الأوّل.

(٢) في الصفحة ١٣١.

وقد ألزموا صورة هي : أنّ الجناية على المنعم شرّ، والإعتذار إليه عنها خير، فالفاعل لها معاً، إمّا النور وحده، أو الظلمة وحدها، وهما باطلان عندهم، لأنّ الخير لا يستند إلى الظلمة، والشرّ لا يستند إلى النور، وإمّا أن تكون الجناية صادرة من الظلمة، والاعتذار من النور، وهذا أيضاً باطل، لأنّ الاعتذار لا يكون حسناً إلّا إذا كان فاعله هو فاعل الجناية وإن كان الفاعل غيرهما، فهو مناقض لقولهم: «إنّ الخير مستند إلى النور والشرّ مستند إلى الظلمة» وفيه نظر.

الخامس ـ الردّ علىٰ عَبَدَة الأصنام :

قيل : كان قبل إبراهيم عليه السلام فرقتان : الصابئة والحنفاء.

والصابئة : مذهبهم ترجيح الروحانيات السماوية على الأنبياء، والتعصّب لها، وسمّوها آلهة وأرباباً، والله ربّ الآلهة والأرباب. وافترقوا فرقتين :

أ ـ قالوا : إنّ الروحانيات لسنا ندركها بالحسّ لنوجّه العبادة إليها، والكواكب السيّارة مدركة لنا، وهي كالأجساد للروحانيات فنوجّه العبادة إليها، فتكون وسائط بيننا وبين الروحانيات، وهي وسائط بينها وبين إله الآلهة، وهؤلاء عَبَدَة الكواكب.

ب ـ قالوا : إنّ الكواكب لها طلوع وغروب، وطلوع بالليل، وخفاء بالنهار، ولم يصف لنا التقرّب إليها، ولا ريب أنّ كلّ واحد يتولّىٰ تربية معدن من المعادن، فيأخذ منه شخصاً علىٰ صورته وشكله مع مراعاة الوقت والساعة والدرجة والدقيقة والاتّصالات المحمودة المناسبة لذلك الكوكب، ونوجّه العبادة إليه، ونعكف عليه، إذ هو نصب أعيننا ليكون شفيعاً لنا وواسطة، كما أخبر سبحانه عنهم في القرآن، وقالوا : ﴿ ما نَعْبُدُهُمْ إلّا لِيُقَرِّبونا إلىٰ اللّهِ زُلْفىٰ ﴾[1]، وهؤلاء هم عَبَدَة الأصنام.

---

(١) الزمر : ٣.

والحنفاء: مذهبهم ترجيح الأنبياء على الروحانيات وجعلهم واسطة بينهم وبين اللّٰه تعالىٰ في تلقّي الوحي، لا في العبادة، إذ العبادة للّٰه تعالىٰ غير مفتقرة إلى الواسطة، ويجب أن تكون الواسطة بيننا وبين اللّٰه له وجه روحانيّ يتلقّىٰ به ما في الغيب، ووجه جسمانيّ يبلغنا به ما تلقّاه، وهم الأنبياء، فالخليل عليه السلام كان مبعوثاً بتقرير مذهب هؤلاء.

والردّ على الصابئة: فاحتجّ علىٰ عبدة الكواكب بإلزامهم بأُفولها الذي هو حركتها المستلزم لحدوثها الذي اعترف بعضهم بأنّه سبب لعدم صلاحيتها للعبادة.

واحتجّ علىٰ عبدة الأصنام بقوله: ﴿ أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحَتونَ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلونَ ﴾[1] ﴿ يا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ ما لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْني عَنْكَ شَيْئاً ﴾[2] فلم يرجعوا عمّا هم عليه، فعدل إلىٰ إلزامهم بأن جعلها جذاذاً إلّا كبيراً، فقالوا: ﴿ أَأَنْتَ فَعَلْتَ هٰذا بِآلِهَتِنا يا إِبْراهيمَ قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبيرُهُمْ هٰذا فَسْأَلوهُمْ إِنْ كانوا يَنْطِقونَ ﴾[3] فاندحضت حجّتهم، وقالوا: ﴿ إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظّالِمونَ ﴾[4].

واعلم أنّ الضرورة قاضية ببطلان مذهبهم، إذ الجمادات لا فعل لها، شفاعة ولا غيرها. ولا يرد علينا طوافنا بالبيت واستلام الحجر وتقبيله، لأنّا لا نقصد أنّ البيت أو الحجر يشفع لنا، أو هو واسطة بيننا وبينه تعالىٰ، بل أُمرنا بذلك تعبّداً لمصلحة استأثر اللّٰه بسترها.

---

(١) الصافّات: ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) مريم: ٤٢.

(٣) الأنبياء: ٦٢ ـ ٦٣.

(٤) الأنبياء: ٦٤.

السادس ـ الردّ على المنجّمين وأهل الطبيعة:

اعلم: أنّ جماعة يسندون الحوادث الكائنة فيما تحت فلك القمر إلى العقل الفعّال بواسطة الحركات الفلكية، بناءً على القول بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، وهم جمهور الحكماء وهؤلاء قد تقدّم القول في مبنى[١] مقالتهم.

وجماعة يسندون تلك الحوادث إلى الكواكب، وهم المعبّر عنهم بالمنجّمين[٢]، إمّا علىٰ ما تقوم، أو بناءً علىٰ وقوع التجربة بوجود أشياء عند حلول كواكب معيّنة في بروجها، فظنّوا استنادها إلى ذلك فجعلوا الكوكب نفسه فاعلاً بشرط الحلول، وبعضهم جعلها فاعلة بالإيجاب، وبعضهم بالاختيار، وأنكر ذلك المسلمون ومحقّقو الحكماء.

ونحن نذكر ما استدلّ به الفريقان علىٰ بطلان قولهم وهو وجوه:

أ ـ دليل الحكماء: أنّ المؤثّر في عالم الكون والفساد، إمّا ذات الكواكب أو ذات البروج، وهما يستلزمان حدوث الحادث قبل أن يحدث وهو باطل، أو حلول الكواكب في البروج وهو أيضاً باطل، لأنّ الكواكب والبروج إمّا أن تكون متساوية بالماهية أو مختلفة، والأوّل يستلزم أيضاً حدوث الحادث قبل أن يحدث، والثاني باطل لما قرّروه: من أنّ الأفلاك بسيطة. وإذا لم يكن المؤثّر هذه الثلاثة، يكون المؤثّر شيئاً آخر، وهو المطلوب.

إن قلت: لِمَ لا يختلف تأثيرها عند حلولها في البروج لاختلاف البروج في ذواتها، بل لاختلاف ما فيها من الكواكب الثابتة؟

---

(١) «ح»: مبتدأ.

(٢) راجع الملل والنحل ٢: ٢٦١.

قلت : لو كان الأمر كما قلت، لوجب أن تختلف الأحكام، لأنّ البروج[١] علىٰ طول الزمان تنتقل من كواكب إلىٰ أخرىٰ (فإن قلت : العقرب اليوم في أوّل القوس أو ثانيه)[٢]، لكن البروج عندهم لا تتغيّر عن طبائعها وتأثيراتها وإن طال الزمان.

ب ـ إنّه لا سبيل لهم إلى العلم بأحكام النجوم إلّا التجربة، ولم تقع التجربة فيما يدّعونه، لأنّ أبا معشر[٣] يزعم أنّ الأدوار والأكوان[٤] هي الأصل في هذا العلم، وهي لا تتكرّر[٥] في شخص واحد، حتّىٰ نحكم بالتجربة.

ج ـ دليل المتكلّمين : لو كانت مؤثّرة لكان إمّا بالإيجاب، وهو باطل، وإلّا لزم سقوط الأمر والنهي والمدح والذمّ، وإمّا بالاختيار، وهو باطل أيضاً لوجوه :

١ ـ لزوم ما تقدّم.

---

(١) هكذا ورد في النسخ، وصحّحه السيد القاضي في المطبوع : ٣١٦، كما يلي : لأنّ الكواكب علىٰ طول الزمان تنتقل من برج إلىٰ آخر وصواب الاستثناء : لكن الكواكب لا تتغيّر عن طبائعها. لأنّ المنتقل في البرج هو الكوكب لا العكس والتأثير المدّعي للكواكب لا العكس.

(٢) هذه الجملة مشوشة في تمام النسخ التي بأيدينا، وفي «ح» هكذا : «فإنّ رمانية العقرب اليوم في أوّل القوس أو ثانية».

(٣) أبو معشر جعفر بن محمد البلخي (٨٠٥ ـ ٨٨٥م) فلكي ومنجّم عربي أهم مؤلّفاته «المدخل الى علم أحكام النجوم» وكان لتعاليمه أثر كبير في الشرق والغرب في القرون الوسطى أعلن انّ العالم ابتدأ حينما كانت الكواكب السبعة مجتمعة في أول برج الحمل وانّه سينتهي عندما تجتمع في آخر برج الحوت. راجع الموسوعة العربية الميسّرة ١ : ٣٩.

(٤) «ح» : والاقترانات.

(٥) «م» : لا تتركّب.

٢ ـ يلزم أن لا تستقرّ أفعالها علىٰ حالة واحدة، بل تنتقل من الشيء إلىٰ ضدّه كما هو شأن الفاعل بالاختيار، واللازم باطل لأنّ الفعل المنسوب إلىٰ كوكب لا يجوز نسبته إلىٰ غيره عندهم، كالقتل والفتك إلى المرّيخ، والديانات والخير إلى المشتري، والعلوم الدقيقة إلىٰ عطارد.

٣ ـ يلزم أن تكون لها حياة وهو باطل لوجوه:

أ ـ إجماع المسلمين، وهو كافٍ هنا.

ب ـ إنّ من شرط الحياة الرطوبة، وهي مفقودة في الكواكب باتّفاقكم.

ج ـ إنّ من شرط الحياة كون الحرارة علىٰ قسط مخصوص، فإنّ النار علىٰ إحراقها يستحيل أن تكون حيّة، والشمس أشدّ حرارة من النار، فإنّها علىٰ بعدها تؤثّر ما تؤثّر النار علىٰ قربها، فلأن لا تكون حيّة، أولىٰ. وعلىٰ تقدير كون الكواكب أحياء قادرين، فإنّها قادرة بقدرة، لكونها أجساماً، والقادر بقدرة لا يصحّ أن يفعل بالاختراع، بل إمّا بالتوليد أو بالمباشرة، لكنّهم يسندون إليها التأثير الاختراعي.

٤ ـ لهم أيضاً، تقريره: لو كانت مؤثّرة في هذه الحوادث لزم كونها آلهة، لأنّا لا نريد بالآلهة إلّا المؤثّر فينا وفي الحوادث الكائنة عندنا، لكن كونها آلهة باطل، لجسميتها، والإله ليس بجسم، فلا تكون مؤثّرة، وهو المطلوب.

إن قلت: لِمَ لا يجوز أن تكون وسائط بيننا وبين اللّٰه تعالىٰ في التأثير، فلا يلزم إلهيتها؟

قلت: الواسطة منفية بالإجماع، وبتواتر النقل.

واعلم: أنّ المنجّم إن قصد أنّ الكواكب فاعلة حقيقة، يرد عليه ما تقدّم[1]،

---

(١) في الصفحة ٣٠٨ وما بعدها.

وإن قصد كونها أمارة على الحوادث. والفاعل فيه غيره، فليس ببعيد من الصواب ويعلم كونها أمارة بالتجربة، أمّا في أزمنة متقاربة، فظاهر، وأمّا في أزمنة متباعدة فلأنّا نقول[1] بتوقّفه علىٰ تكـرار المشـاهدة، بل على العلم بالتكرار، إمّا مشـاهدة أو إخباراً عنها بنقل متواتر، فيفيد علماً، أو غير متواتر، فيفيد ظناً.

وأمّا الطبيعة فهي قوّة حالّة في الجسم وعلماء الطبيعة يسندون الآثار الظاهرة في الأجسام من الصور والأشكال والنمو[2] والكيفيّات الفاعلة والمنفعلة إليها، وهو باطل، بما تقدّم من بطلان تأثير الكواكب، وهنا أولىٰ بل الآثار العلوية والسفلية واقعة بتقدير العزيز العليم.

(١) هكذا في النسخ التي بأيدينا، ولعلّ الصحيح: فلأنّا لا نقول ... الخ.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «م»: التجمّل، ولعلّ الصحيح: الحجوم.

اللامع الحادي عشر

في الإمامة

وفيه مقاصد :

المقصد الأول

في مقدّماتها

وفيه فصلان:

الفصل الأوّل

في تعريفها وبيان مطالبها:

أمّا الأوّل فهي: «رئاسة عامّة في الدين والدنيا لشخص إنساني خلافةً عن النبيّ»، فالرئاسة جنس قريب، والبعيد النسبة، وبعمومها خرجت ولاية قرية وقضاء بلد، وتعلّقها بالدين يخرج الملوكية، وبالدنيا، يخرج القضوية، وتقييد الشخص بالانساني يخرج الملك والجنّ لو أمكن، وبقيد الخلافة تخرج النبوة لانطباق ما قبلها عليها.

وأمّا الثاني: واعلم أنّ البحث في الإمامة مبنيٌّ علىٰ خمسة مطالب يُعبّر عن كلّ واحد منها بكلمة وهي: (ما) و(هل) و(لِمَ) و(كيف) و(مَن).

فـ(الأوّل) قولنا: ما الإمامة؟ وهي البحث عن تفسير هذه اللفظة في الاصطلاح العلمي.

(الثاني) هل الإمام؟ أي هل يكون الإمام موجوداً دائماً أو في بعض الأوقات، وهو الذي يبحث فيه عن وجوب وجوده في زمان التكليف كلّه أو بعضه.

(الثالث) : قولنا : لِمَ وجبت الإمامة؟ وهو الذي يبحث فيه عن العلّة الغائيّة لوجودها ووجهها في الحكمة.

(الرابع): قولنا: كيف الإمام؟ والبحث فيه عمّا ينبغي أن يكون عليه من الصفات.

(الخامس) : قولنا : مَن الإمام؟ وهو الذي يبحث فيه عن تعيينه في كلّ زمان.

الفصل الثاني

في حكاية الخلاف في هذه المطالب ليوقف عليه قبل تحقيق الحقّ وتزهيق الباطل، فنقول :

أمّا المطلب الأوّل فليس فيه خلاف ليحكىٰ.

وأمّا الثاني فقال النجدات[١] بعدم وجوبها مطلقاً[٢]، وقال الأصمّ وبعض الخوارج بوجوبها في حال الاختلاف، أو استيلاء الظلمة وعدم التناصف[٣]، وهشام الفوطي[٤] عكس، وقال أكثر الناس بوجوبها مطلقاً.

---

(١) الملل والنحل ١ : ١١٢ والنجدات هم من الخوارج أصحاب نجدة بن عامر الحنفي. الفرق بين الفِرق : ٨٧.

(٢) شرح المقاصد ٥ : ٢٣٥.

(٣ و ٤) شرح المقاصد ٥ : ٢٣٦. والأصم هو عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الأصم فقيه معتزلي مفسّر قال ابن المرتضى : كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم خلا أنه كان يخطّئ علياً عليه السلام في كثير من أفعاله ويصوب معاوية في بعض أفعاله (أعلام الزركلي ٣ : ٣٢٣).

وأمّا الفوطي فهو هشام بن عمرو الفوطي : كان من أصحاب أبي الهذيل فانحرف عنه أيضاً فعمّ عليه المعتزلة وانحرفوا عنه ... وكان داعية الىٰ الاعتزال استجاب له جماعة من أهل الأمصار وكان هشام يقول إنّ الشيطان لا يدخل في الانسان وانّما يوسوس له من خارج ... (الفهرست لابن النديم : ٢١٤).

ثمّ اختلفوا، فقال أكثر الجمهور بوجوبها سمعاً وهم الأشاعرة وأصحاب الحديث والجبائيان[١]. وقال جماعة من المعتزلة والشيعة بوجوبها عقلاً[٢].

ثمّ اختلفوا فقال أبو الحسن والبلخي والبغداديّون[٣] أنّها تجب علىٰ الخلق[٤] وقالت الإمامية والإسماعيليّة بعدمه.

ثمّ اختلفوا فقالت الإسماعيليّة: تجب من الله وقالت الإماميّة: علىٰ الله[٥] من حيث الحكمة.

وأمّا الثالث: فاعلم أنّ أصحاب الوجوب السمعي لم يعللوه بعلّة ظاهرة غير ما قال أصحاب الوجوب العقلي، فالموجبون علىٰ الخلق علّلوه بدفع الضرر عن أنفسهم، والموجبون علىٰ الله اختلفوا، فقالت الإمامية: علّتها كونها لطفاً مقرّباً الىٰ الطاعة، وقالت الإسماعيليّة[٦]: نصب الإمام لإفادة المعارف الحقّة، فإنّ النظر بدونه غير مفيد علماً ولا نجاة، ولهذا كان من جملة ألقابهم التعليميّون.

وأمّا الرابع: فاختلفوا في مقامين:

أ ـ في صفاته:

فقالت الحشويّة[٧]: يجوز عقدها لمن استقل بالرئاسة ولو كان عبداً أو فاسقاً متغلّباً، أو بويع له ثمّ تاب، وقال الخوارج وبعض المعتزلة: هي جائزة في كلّ صنف

---

(١) كشف المراد: ٣٦٢.

(٢) شرح تجريد الاعتقاد للقوشجي: ٣٦٥.

(٣) مرّت ترجمتهم في الصفحة ٢١٨.

(٤) كشف المراد: ٣٦٢.

(٥) المصدر السابق.

(٦) كشف الفوائد: ٨٠.

(٧) انظر المقالات والفرق: ٦. وشرح المقاصد ٥: ٢٣٣.

بشرط الفضل والقيام بها وإن لم يكن قرشيّاً، وقال المحقّقون من الجمهور : يجب أن يكون مكلّفاً ذكراً حرّاً عدلاً قرشيّاً لا غير.

وهل يجب أن يكون ذا رأي في تدبير الحرب، وأنْ يكون شجاعاً ومجتهداً في اصول الدين وفروعه؟

فقال جماعة : لا يجب (بل يكفي أن يثبت من دون هذه الصفات)[(١)(٢)]

وقالت الزيديّة[(٣)] : يجب أن يكون فاطميّاً عالماً زاهداً شجاعاً داعياً الىٰ نفسه وبعضهم لم يشترط كونه فاطميّاً، بل يكتفي بكونه علويّاً.

واشترط الجاروديّة[(٤)] خاصّة كونه أفضل أهل زمانه ولم يشترط غيرهم، بل جوّز السليمانيّة[(٥)] والصالحيّة[(٦)] إمامة المفضول مع وجود الأفضل، وجوّزوا أيضاً انعقاد الإمامة بالبيعة ولو من اثنين من خيار الأمّة.

وقالت الإسماعيليّة : يشترط عصمته علىٰ معنىٰ أنّ فعله لا يوصف بالخطأ[(٧)].

---

(١) ما بين القوسين اثبتناه من «ح» والمطبوع.

(٢ و ٣) كتاب الأربعين في أصول الدين (للفخر الرازي) : ٤٣٨، والزيديّة : هم المنسوبون إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم‌السلام. لم يكن له في مجال الأُصول والعقائد مذهب خاص سوى ما عليه العترة الطاهرة عليهم‌السلام وله عند الأئمة الأطهار عليهم‌السلام مكانة خاصة ومنزلة كبيرة لم تكن لسائر أئمة الزيدية.

والمذهب الزيدي تأثر بمبادئ الاعتزال كثيراً كما تأثر بفقه بعض المذاهب الأربعة (راجع بحوث في الملل والنحل للشيخ السبحاني، المجلد السابع) وللزيدية فرق كثيرة بادر المصنف إلى دراسة بعضها في الصفحة ٣٧٧ وما بعدها.

(٤ ـ ٦) سيأتي عن المصنف رحمه‌الله دراسة هذه الفرق الثلاثة من الزيدية في الصفحة ٣٧٧ ـ ٣٧٩.

(٧) النجاة في القيامة : ٥٥.

وقال أصحابنا الإماميّة: يجب أن يكون معصوماً في نفس الأمر، وأفضل أهل زمانه في سائر الكمالات وكذا سائر الصفات المذكورة في النبوّة[١].

ب ـ في طريق تعيينه:

واتّفقوا علىٰ انّه اذا حصل نصّ من الله ورسوله أو إمام سابق كان كافياً في تعيينه، واختلفوا في حصوله بغير ذلك.

فقالت الراونديّة[٢]: تحصل بالإرث.

وقال محقّقو الجمهور: اذا بايعت الأُمّة مستعدّاً للإمامة أو استولىٰ هو بشوكته علىٰ خطط الاسلام، تعيّنت إمامته.

وقال أصحابنا الإمامية[٣] والكيسانيّة[٤]: لا بدّ من النص.

والزيديّة والجاروديّة اكتفوا بالنصّ الخفي أو القيام والدعوىٰ.

وأصحابنا أوجبوا النصّ الجليّ.

وأمّا الخامس: فقالت الراونديّة: إنّ الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله العبّاس ابن عبد المطّلب بالإرث، وهؤلاء انقرضوا.

---

(١) كشف المراد: ٣٦٤ ـ ٣٦٦.

(٢) الراوندية: جماعة من الغلاة القائلة بالتناسخ والحلول، نسبة الىٰ راوند بلدة قريبة من اصفهان ومهد الدعوة ويقال انّ رجلاً يدعىٰ الأبلق كان أبرص تكلم بالغلو ودعا الىٰ الراوندية ... وقيل نسبة الىٰ عبد الله الراوندي وقيل نسبة الىٰ ابي هريرة الراوندي ...» معجم الفرق الاسلامية: ١٢٠ ... وقد أثبتوا إمامة العباس بعد علي عليه السلام وخصّصوها بولد العباس من بعده من بين بطون قريش. (معجم الفرق الاسلامية: ١٢٠)

(٣) كشف المراد: ٣٦٦.

(٤) لم نعثر على هذه النسبة وسيأتي من المصنف رحمه الله في الصفحة ٣٢١ بيان عن الفرقة الكيسانية المنقرضة.

وقال الجمهور: هو أبو بكر بالاجماع، ثمّ عمر بنصّ أبي بكر عليه، ثم عثمان بنصّ عمر علىٰ جماعة أجمعوا علىٰ خلافته، ثمّ عليّ باجماع المعتبرين من الصحابة، وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون، ثمّ وقعت منازعة بين الحسن عليه السلام ومعاوية، وصالحه الحسن، واستقرّت الخلافة عليه، ثمّ علىٰ من بعده من بني أُميّة وبني مروان حتىٰ انتقلت الىٰ بني العباس، وأجمع أكثر أهل الحلّ والعقد عليهم وانساقت الخلافة فيهم الىٰ عهدنا هذا، الذي جرىٰ فيه ما جرىٰ.

وقالت الزيديّة انّه عليّ عليه السلام بالنصّ الخفيّ عليه، وذكر فضائله، ثمّ بعده الحسنان عليهما السلام ولم يوجبوا فيهما القيام والدعوىٰ لقوله صلى الله عليه وآله: «هما إمامان قاما أو قعدا»[1].

ويجوز خلوّ الزمان عن إمام عند بعضهم، وكذا جوّزوا قيام إمامين في بقعتين متباعدتين، ولم يقولوا بإمامة زين العابدين عليه السلام؛ لأنه لم يشهر سيفه في الدعوىٰ الىٰ الله، وقالوا بإمامة ابنه زيد؛ لقيامه وشهر سيفه وبه لُقّبوا لمفارقتهم سائر الشيعة بإمامته، ولقّبوا باقي الشيعة بالرافضة، لرفضهم زيداً، وقالوا بعد زيد بمن اجتمعت فيه الشرائط من العترة الىٰ زماننا هذا. وسيأتي البحث معهم.

وقالت الكيسانيّة: بأمامة محمّد بن الحنفية بعد أخيه الحسين عليه السلام، وقالوا: إنّه المنتظر، أي المهدي الذي يملأ الدنيا عدلاً، وهو الآن مستتر في جبل رضوى بقرب المدينة، وبعضهم قدّمه علىٰ علي بن الحسين عليه السلام[2]، وبعضهم ساق الإمامة الىٰ ابنه هاشم، ثمّ الىٰ غيره، ولهم فرق، والآن هم منقرضون.

---

(١) بحار الأنوار ٣٥: ٢٦٦ الحديث ١ وفيه: «هذان إمامان...».

(٢) أثبتناه من «م» والمطبوع، وفي «ح» الحسنين.

وقالت الإسماعيليّة: الإمام في عهد رسول الله هو علي، وبعده ابنه الحسن إماماً مستودعاً، وبعده ابنه الحسين إماماً مستقرّاً، وكذلك لم تذهب الإمامة من ذريّة الحسين عليه السلام، وبعده ابنه عليّ، ثم ابنه محمّد الباقر، ثمّ ابنه جعفر الصادق، ثمّ انتقلت الىٰ اسماعيل وهو السابع، ولقّبوا بالإسماعيليّة لقولهم بإمامته، وبالسبعيّة لكونهم وقفوا علىٰ الأئمة السبعة، والباطنية لقولهم: كلّ ظاهر له باطن، والملاحدة لعدولهم عن ظاهر الشريعة الىٰ باطنها.

وقالوا: إنّ الأئمة في عهد محمّد بن اسماعيل صاروا مستورين، ثم ظهر المهدي في بلاد المغرب وادّعىٰ أنّه من أولاد إسماعيل، واتصل أولاده ابناً بعد ابن الىٰ المستنصر[1].

واختلفوا بعده، فقال بعضهم بإمامة نزار ابنه، وبعضهم بإمامة المستعلي بالله، وبعد نزار استتر ائمّة النزاريّين واتّصلت أئمة المستعليين الىٰ أن انقطعت في العاضد، وكان الحسن بن محمد بن عليّ الصبّاح المستعلي علىٰ قلعة ألَمُوت[2] من دعاة النزاريّين، ثم ادّعوا بعده أنّ الحسن الملقب بـ«علي ذكره السلام» كان اماماً ظاهراً من أولاد نزار واتصل أولاده الىٰ أن انقرضوا[3].

وقال أصحابنا الامامية: إنّه علي عليه السلام بلا فصل، للنصّ الجلي والخفي، واجتماع الشرائط التي هي العصمة والأفضلية فيه، وفي من بعده وهم: ولده الحسن،

---

(١) «ح» المنتظر.

(٢) ألَمُوت: قلعة تقع قرب مدينة قزوين في إيران، المورد ١ : ٦٦، مادة (ألَمُوت).

(٣) ما ذكره المصنف هنا عن الفرقة الاسماعيلية أخذه عن كتاب «قواعد العقائد» للخواجه نصير الدين الطوسي المطبوع ضمن ميراث اسلامي ايران ٨ : ٤٨٩ ـ ٤٩٠ وسيأتي منه رحمه الله زيادة بيان عن هذا المذهب عن القواعد أيضاً في الصفحة: ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

ثم الحسين، ثم علي بن الحسين زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسىٰ الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد الجواد، ثم ابنه عليّ الهادي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد المهدي القائم المنتظر، وهو حيّ باقٍ موجود يظهر ويملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً ـ عجّل الله فرجه ـ وهو الثاني عشر.

وأنّه يجب الاقرار بكلّ واحدٍ منهم في كلّ زمان، ومن جحد واحداً منهم لم يكن مؤمناً (بالله)[1]، لقوله ﷺ: «يا علي أنت والأئمة من بعدك من أنكر واحداً منكم فقد أنكرني»[2] ولقّبوا بالاثني عشريّة، لذلك، وبالإمامية، لقولهم بوجوب الامامة مطلقاً في كلّ زمان، وينسب إليهم اختلافات شاذّة لا حقيقة لها في تعيين أئمتهم، وانقرض القائلون بها إن كانت قد وقعت، وذلك كافٍ في فسادها.

---

(١) أثبتناه من «م».

(٢) بحار الأنوار ٢٣ : ٩٧ مع اختلاف يسير.

المقصد الثاني

في الاستدلال علىٰ حقّيّة مذهب الامامية

وفيه أبحاث :

الأوّل

نصب الامام واجب عقلاً علىٰ الله ؛ لأنّه لطف، وكلّ لطف واجب عليه تعالىٰ.

أمّا الصغرىٰ، فعلومة بالضرورة لتجربة[1] أنّ الناس مع وجود الرئيس المطاع، الآمر بالطاعة، الباعث عليها، الناهي عن المعصية، الزاجر عنها، يكونون الىٰ الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، ومع عدمه يكون العكس، فيكون لطفاً.

وأمّا الكبرىٰ فقد تقدّم[2] بيانها.

اعترض علىٰ الصغرىٰ : بأنّ وجه الوجوب غير كافٍ ما لم تنتف المفاسد، فلم قلت بانتفائها ؟

سلّمنا لكن اللطف قد يتعيّن ـ كالمعرفة ـ وقد لا ـ كالوعظ ـ فلم قلت : إنّه من القسم الأوّل ؟

---

(١) أثبتناه من «ح» وفي المطبوع : التجربية.

(٢) في الصفحة ٢٣١.

سلّمنا أنّه منه، لكن من حيث الرئاسة الدنيوية لا الدينية، ولطفه بالاعتبار الثاني.

سلّمنا، لكن لِمَ لا تستغني عن الدينية بالعلماء وعن الدنيوية بالملوك؟

سلّمنا، لكن ما تقول فيمن هو في أطراف المعمورة بحيث لا يصل إليه خبره، فإنّه كيف ينتفع باللطف؟.

سلّمنا، لكن يكون ذلك كذلك مع ظهوره وانبساط يده لا مطلقاً ولو في غيبته، ومرادكم الثاني.

والجواب عن الأوّل بأنّ المفاسد لو كانت لعلمناها، لأنّا مكلّفون باجتنابها.

إن قلت: بل هي واقعة معلومة كالفتن الواقعة عند نصب بعض الرؤساء، سلّمنا، لكن إنّما يتم هذا الجواب علىٰ مذهب أبي الحسين لا علىٰ مذهبكم، لأنكم أوجبتموها علىٰ الله تعالى[1].

قلت:

الجواب عن الأوّل[2]: أنّه إن اتفق فهو أقلّي نادر لا يخرج المصلحي الأكثري عن كونه مصلحياً، كما لا يخرج خلق النار المشتملة علىٰ مصلحة العالم عن ذلك باحراق ثوب العجوز؛ لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، هذا مع أنّه لازم لرئيس معين لا لمطلق الرئيس الذي دلّت الضرورة علىٰ حصول اللطفيّة بنصبه.

وعن الثاني[3]: بأنّه وإن لم يكن نصبه منّا لكن اعتقاده وجوبه منّا فيتأتّىٰ الجواب أيضاً.

---

(١) إنّ مذهب أبي الحسين هو أن نصب الإمام واجب على العقلاء. راجع كشف المراد: ٣٦٢ وارشاد الطالبين: ٣٢٧.

(٢) قصد به قول المستشكل: بل هي واقعة معلومة ... الخ.

(٣) قصد به قول المستشكل: لكن إنما يتم هذا الجواب علىٰ مذهب ... الخ.

وعن الثاني[١] : أنّ التجربة دلّت أيضاً علىٰ التعيين، كما أشرنا إليه من الملازمة بين نصبه وعدمه وبين الصلاح والفساد، ولأنّ التجاء العقلاء في سائر الأمصار والأعصار عند الهرج والمرج الىٰ نصب الرؤساء دليل علىٰ أنّه لا بدل لها، وإلّا لالتجأوا إليه وقتاً مّا.

وعن الثالث : بالمنع من أن لطفيته بالاعتبار الثاني، بل بهما معاً، ولا بدل له لأنّه أقوىٰ في المقصود.

وعن الرابع : بأنّ الدين والملك توأمان لا ينفع أحدهما بدون الآخر، فاقتضت الحكمة وجودهما في شخص واحد، وإلّا لزم نقض غرض الحكيم عند انفكاك العالم المجتهد عن السلطان، وحضور الواقعة المحتاجة الىٰ الفتوىٰ والحكم معاً.

وعن الخامس : بأنّ عدم وصول خبره إليه مستبعد، لوقوع الأسفار للتجارة غالباً، علىٰ أنّا نقول : إنّه ينتقض بالنبوة، فجواب المعتزلي عنها جوابنا هنا، وعلىٰ تسليم الفرض، نقول : يجب أن يكون له رئيس، ويظهر من الجواب الآتي زيادة هنا.

وعن السادس : أنّا نختار أنّه لطف مطلقاً، أمّا مع ظهوره فظاهره تمام لطفيّته، وأمّا في حال غيبته، فنفس وجوده لطف في حفظ الشريعة وضبطها من الزيادة والنقصان، وكذا في حقّ أوليائه المعتقدين له في قربهم من الواجبات وبعدهم عن المقبّحات، اذ لا يأمنون في كل وقت من تمكينه وظهوره عليهم، وحينئذٍ يكون تمكينه وتصرفه شرط في تمام لطفيته، بل لطف آخر.

وفي الحقيقة، اللطفية تمامها بأُمور ثلاثة :

١ ـ منه تعالىٰ : وهو التمكين والتعيين وقد حصل.

٢ ـ منه عليه‌السلام وهو تحمّله الإمامة وقيامه بأعبائها وقد حصل أيضاً.

٣ ـ منّا : وهو الانقياد له والطاعة، وهذا لم يحصل، فعدم اللطف التام منّا.

---

(١) قصد به قول المستشكل : لكن اللطف قد يتعين ... الخ.

البحث الثاني
في صفاته

وهي أنواع :

النوع الأوّل ـ العصمة :

وقد تقدّم[1] تفسيرها، ودليل وجوبها من وجوه :

١ ـ لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل، واللازم باطل، فكذلك الملزوم.

٢ ـ بيان الملازمة : أنّ علة حاجة المكلفين الىٰ نصبه ليس إلّا عدم عصمتهم، فلو كان غير معصوم لاحتاج الىٰ إمام آخر ويتسلسل أو ينتهي الىٰ إمام معصوم، وهو المطلوب.

لا يقال : نمنع احتياجه الىٰ إمام آخر عند عدم عصمته، بل ذلك مع عدم مانع آخر من إقدامه علىٰ المعصية، أمّا مع وجوده كخوف العزل مثلاً فلا.

سلّمنا لكن لِمَ لا يكون هو لطفاً لكل واحد من الأُمّة ومجموع الأُمّة لطفاً له، ولا يلزم الدور لاختلاف جهة التوقف؟

سلّمنا لكن ينتقض ما ذكرتم بالنائب البعيد، فإنّه يشارك الإمام[2] في نفوذ حكمه علىٰ غيره وعدم نفوذ حكم غيره عليه، لعدم علم الإمام بالغيب، مع أنّه ليس بواجب العصمة.

لأنّا نجيب :

---

(١) في الصفحة ٢٣٥ وما بعدها.

(٢) «م» فانّه مساوٍ للامام.

عن الأوّل: بأنّ من عرف العوائد عرف أنّ الرعية لا يتمكّنون من عزل واحد من الأُمراء الظلمة، فكيف يتمكّنون من عزل حاكم الحكام؟

سلّمنا أنّ الخوف مانع، لكن في المعاصي الظاهرة لا مطلقاً، والإمام لطف في المعاصي الظاهرة من حيث عصمته وسياسته، وفي الباطنة من حيث عصمته فقط، فإنّ اعتقاد كلّ واحد عصمة الإمام مطلقاً يكون لطفاً له في الأُمور الباطنة ومرغّباً في إضمار الخير، إذ لو جوّز إضمار الامام الشرّ لكان أقرب الىٰ مثله.

وعن الثاني: بأنّه واحد من الأُمّة، فلو جاز كون المجموع لطفاً له، لجاز في غيره كذلك، وحينئذٍ لا حاجة الىٰ الامام، وأيضاً مجموع الأُمّة غيره ليس بمعصوم اتفاقاً، أمّا عندنا، فظاهر، وأمّا عند الخصم، فلخروج الامام عن ذلك المجموع والباقي جائز الخطأ، فلا يكون لطفاً.

وعن الثالث: بأنّ الفرق حاصل بينهما، فإنّ النائب غير محكوم عليه في الحال ويتوقع المؤاخذة في الاستقبال، والإمام غير محكوم عليه مطلقاً.

الوجه الثاني: كلّما وجب أن يكون للشرع حافظ وجب عصمة الإمام، لكن الملزوم ثابت إجماعاً فكذا اللازم.

بيان الملازمة: أنّ الحافظ ليس هو الكتاب ولا السنّة، لكونهما غير وافيين بكلّ الأحكام، وأيضاً هما محتملان للوجوه المختلفة، وذلك مؤدٍّ الىٰ الاختلاف. ولا الاجماع؛ لعدم حصوله في الكل، ولأنّه إن لم يشتمل علىٰ المعصوم فليس بحافظ، لجواز الخطأ علىٰ كلّ[1] واحد فيجوز علىٰ المجموع، وإن اشتمل فهو الحافظ في الحقيقة وغيره هذر، ولأنّ كون الإجماع حجة نقلي، وإلّا لكان كلّ إجماع حجّة، فيتوقّف

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

النقل علىٰ حافظ، فيدور. ولا القياس لابتناء شرعنا علىٰ تفريق المتماثل وجمع المختلف؛ ولا البراءة الأصلية، وإلّا لارتفعت الأحكام، فتعيّن الإمام فيكون معصوماً، وإلّا لما أمن من التغيير والتبديل.

٣ ـ لو لم يكن معصوماً لجاز عليه الخطأ فلنفرض وقوعه، فإمّا أن ينكر عليه فيسقط محلّه من القلوب، فيضاد الأمر بطاعته، ويفوت الغرض من نصبه، ويلزم انحطاط درجته عن أقلّ العوام لكون عقله وعلمه أكمل من غيره، فلو وقعت المعصية منه لزم أن يكون أقلّ منهم، واللوازم محالة، فكذا الملزوم.

إن قلت: ذلك كلّه لازم من الوقوع، والجائز لا يكون واقعاً.

قلت: اللطف الباطني لا يتم مع الجواز، كما تقدّم[1].

٤ ـ غير المعصوم ظالم، ولا شيء من الظالم بصالح للامامة، فغير المعصوم ليس بصالح للامامة، وهو المطلوب.

بيان الصغرىٰ: أنّ الظالم يضع الشيء في غير موضعه، وغير المعصوم كذلك.

وأمّا الكبرىٰ؛ فلقوله تعالىٰ: ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾[2]، والمراد عهد الامامة؛ لقوله: ﴿ إنّي جاعلك للناس إماماً ﴾[3].

لا يقال: المراد عهد النبوة فلا يلزم المطلوب، سلّمنا لكن لا يناله حال ظلمه لا مطلقاً ومرادكم هو الثاني.

لأنّا نجيب:

عن الأوّل: أنّ الإمامة تطلق علىٰ معنيين: عام يشمل النبوّة ـ كما تقدّم ـ، وخاص وهو هذا الباب، فإن كان المسلوب عهد الأُولىٰ، كان سلباً للعام، وهو

---

(١) في الصفحة ٢٣٥.

(٢ و ٣) البقرة: ١٢٤.

ملزوم لسلب الخاص فيحصل المطلوب، وإن كان عهد الثانية فالمطلوب حاصل.

وعن الثاني: قد تقرّر في المنطق صدق عنوان الموضوع لا بشرط أن يكون دائماً، بل إمّا حال الحكم أو قبله أو بعده، فيحصل المطلوب.

النوع الثاني:

أن يكون أفضل أهل زمانه في سائر الكمالات، وإلّا لكان إمّا مساوياً أو مفضولاً، والأوّل ترجيح بلا مرجّح وهو باطل، والثاني قبيح عقلاً ونقلاً ـ كما تقدّم[1] ـ فيدخل في هذا وجوب كونه أعلم وأعف وأشجع، لرجوع الكمالات النفسانية الىٰ العلم والعفّة والشجاعة التي مجموعها هو العدالة المطلقة. وكذا يجب تنزيهه عن كلّ ما ينفرّ عنه من الصفات التي مرّ ذكرها في النبوة، فإنّ الدليل بعينه قائم هنا.

النوع الثالث:

أن يكون منصوصاً عليه لوجهين:

أ ـ كلّما وجب كونه معصوماً وأفضل وجب كونه منصوصاً عليه، لكن المقدم حق فالتالي مثله. أمّا حقّية المقدّم فقد تقدّمت[2].

وأمّا بيان الشرطيّة، فلأنّ العصمة أمر خفي لا يطلع عليها غير علّام الغيوب، وكذا الأفضلية، لأنّ كثرة الثواب لها مدخل في الأفضليّة، ولا يعلم كثرته إلّا الله فيجب نصّه عليه، وإلّا لكان تكليفنا باتّباعه مع عدم النص تكليفاً بالمحال.

---

(١) في الصفحة ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٢) في الصفحة ٣٢٢.

ب ـ عُلم من سيرة النبي صلى الله عليه وآله كونه أشفق علىٰ الأمّة من الوالدة علىٰ الولد، ويؤيّده قوله تعالىٰ: ﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم ﴾[1]، ولمّا كان شفقته عليهم في أشياء لا نسبة لها إلىٰ الإمامة كوظائف الاستنجاء، وكان إذا سافر عن المدينة يوماً أو يومين يستخلف فيها من يقوم مقامه فيلزم مَن هذه سيرته أن ينصّ لهم علىٰ ما هو أعمّ نفعاً وأعظم فائدة وأشدّ احتياجاً اليه، وهو نصب إمام، وهو المطلوب.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون ترك ذلك اتكالاً علىٰ اختيارهم، وأنّهم لا يختارون إلّا الصالح لها، خصوصاً علىٰ قولكم: إنّ الإمامة واجبة عقلاً، بما تقدّم من الطريق الىٰ وجوبها وتعيينها؟

لأنّا نقول: أمّا مع اشتراط العصمة فظاهر أنّه لا علم لهم بالصالح لها، وأمّا مع عدم الاشتراط؛ فلأنّ العقل وإن دلّ علىٰ وجوب الإمام في الجملة [لكنه][2] لا يدلّ علىٰ إمامة شخص معين، فلا بدّ أن يكون مستفاداً من الشرع بوحي الحي، وهو المطلوب.

واعلم أنّ النصّ هنا قد يكون قوليّاً، وقد يكون فعليّاً، كخلق المعجز علىٰ يده، فإنّه قد يحتاج اليه في بعض الأوقات، فيجب أن تكون له آيات ودلالات خارقة للعادة، وهو المطلوب.

---

(١) التوبة: ١٢٨.

(٢) زيادة منّا اقتضاها السياق.

البحث الثالث
في اثبات إمامة علي عليه‌السلام بلا فصل

ولنا في ذلك مسالك :

المسلك الأوّل :

من حيث الاستدلال وهو من وجوه :

أ ـ كلّما وجب كون الإمام معصوماً وجب أن يكون هو علي عليه‌السلام ، لكن المقدّم حقّ ـ كما سبق ـ فالتالي مثله.

بيان الشرطية : أنّ القائل قائلان : قائل باشتراط العصمة قال : الإمام علي عليه‌السلام ، وقائل بعدم اشتراطها ، قال : الامام أبو بكر أو العباس ، فلو قلنا بإمامة غيره لكان قولاً بإمامة غير مشترط العصمة ، وهو باطل بما تقدّم ، أو قولاً باشتراط العصمة في غيره[1] وهو باطل أيضاً بالاجماع.

ب ـ كلّما وجب كونه أفضل فالامام علي عليه‌السلام ، والمقدّم حقّ فالتالي مثله والتقرير كما سبق.

ج ـ كلّما وجب كونه منصوصاً عليه ، فالامام هو علي عليه‌السلام ، لكن المقدم حقّ كما سبق فالتالي مثله ، وبيان الشرطية كما تقدم أيضاً.

المسلك الثاني :

من حيث النص الجلي ، أي غير المفتقر الىٰ ضمّ مقدمة أو مقدّمات ، وهو

---

(١) «م» باشتراط عصمة غيره.

أحاديث كثيرة كقوله عليه‌السلام : «أنت الخليفة بعدي»[١] وغيره[٢]، وقد بلغت التواتر لفظاً ومعنىً، ولولا خوف الاطالة، لذكرتها مع أسانيدها، لكن نذكر نبذة منها ما صحّ لنا روايته :

١ ـ عن شيخنا أبي جعفر بن بابويه باسناده عن ابن عباس رضي‌الله‌عنه قال : قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله : «إنّ الله [تبارك وتعالىٰ][٣] اطّلع الىٰ الأرض اطّلاعةً، فاختارني منها فجعلني نبيّاً، ثم اطّلع ثانيةً فاختار منها عليّاً، فجعله إماماً، ثم أمرني أن اتّخذه أخاً ووصيّاً ووزيراً»[٤].

٢ ـ بالاسناد عن عبد الرحمن بن سمرة قال : «قلت : يا رسول الله أرشدني الىٰ النجاة؟ فقال يا بن سمرة إذا اختلفت الأهـواء وتفرّقت الآراء فعليك بعلي بن أبي طالب، فانّه إمام أُمّتي وخليفتي عليهم»[٥].

٣ ـ وبالإسناد عن سلمان الفارسي رضي‌الله‌عنه قال : «دخلت علىٰ رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله، وإذا الحسين عليه‌السلام علىٰ فخذيه وهو يقبّل عينيه ويلثم فاه، وهو يقول : أنت سيّد وابن سيّد، أنت الإمام ابن الإمام أبو الأئمة، وأنت حجة ابن حجة أبو حجج، تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم»[٦]. الىٰ غير ذلك من الأحاديث التي لا تعدّ ولا تحصىٰ كثرة.

لا يقال : نمنع وقوع ما ذكرتم، وإلّا لنقله غيركم كما نقلتموه، لتوفر الدواعي علىٰ نقل مثله. سلّمنا لكن نمنع كونه متواتراً، وإلّا لأفادنا علماً كما أفادكم.

---

(١) بحار الأنوار ٣٦ : ٣٣٠ الحديث ١٨٩.

(٢) المصدر السابق : ٢٨٦ الحديث : ١٠٧.

(٣) أثبتناه من المصدر.

(٤) كمال الدين : ٢٥٧، الحديث ٢.

(٥) كمال الدين : ٢٥٦، الحديث الأول.

(٦) كمال الدين : ٢٦٢، الحديث ٩.

لأنّا نجيب:

عن الأوّل[١]: بأنّه منقوض بفصول الإقامة، هل هي مثنىٰ أو فرادىٰ؟ وجهر التسمية وسرّها، وكمعجزات الرسول صلى الله عليه وآله، والفرق بين الاقامة والتسمية، وبين ما ذكرنا، بكون الأوّل من الفروع، ومخالفتها لا توجب بدعة ولا تكفيراً، بخلاف الثاني؛ لأنّ الإمامة من الأُصول، يبدع ويكفر مخالفها، فلم تتوفر الدواعي علىٰ الأوّل فلم ينقل، بخلاف الثاني، وبكون مشاهدي المعجزات قليلين، باطل.

أمّا (الأولان)[٢]: فلأنّهما يقتضيان شرعاً التكرار[٣] في كلّ يوم وليلة خمس مرّات فالداعية متوفّرة. هذا مع أنّ الداعية الىٰ عدم نقل النص حاصلة له، كالحسد له عليه السلام والمعاندة وغلبة شياطينهم وغير ذلك.

وأمّا المعجزات وقلة مشاهديها فنقول في النص كذلك، ولا يخرجه قلّة السامع عن التواتر، لجواز بلوغهم حد التواتر، إذ لا يشترط فيه نقل جمهور الناس ولا عدد مخصوص.

وعن الثاني: أنّ شرط التواتر حاصل الآن، وهو الكثرة وينقلون عمّن قبلهم كذلك، وهكذا، وعدم إفادتكم لمكان الشبهة، كاليهود في عدم إفادتهم نقل المعجزات علماً، ولوقوع الخلاف في المتواتر هل هو نظري أو ضروري؟

المسلك الثالث:

من حيث النصّ الخفي وهو ما يفتقر الىٰ ضمّ مقدمة أو مقدّمات وهو أنواع:

---

(١) قصد به قول المستشكل: نمنع وقوع ما ذكرتم ...

(٢) أثبتناه من المطبوع، والمقصود منهما: الاقامة والتسمية.

(٣) في «ح»: متكرران، وفي المطبوع: مكرراً، والظاهر ما أثبتناه هو الصواب.

أ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ﴾[(١)].

وإنّما للحصر نقلاً عن أهل اللغة، ولأنّ «إنّ» للاثبات و «ما» للنفي، فإذا ركّبتا وجب بقاء ذلك، وإلّا لزم النقل وهو خلاف الأصل، فإمّا أن يردا علىٰ واحد، وهو محال، أو لنفي المذكور واثبات غيره، وهو باطل إجماعاً، فتعيّن العكس.

والوليّ هنا الأولىٰ بالتصرّف لغة (وهو شائع)[(٢)] وعرفاً نحو: ولي العهد، وشرعاً كقوله عليه السلام: «أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل»[(٣)]، فيكون حقيقة، فإن ورد في غيره يكون مجازاً، وإلّا لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل، ولأنّ غير ذلك من معانيه غير صادق.

﴿ والذين آمنوا ﴾ هنا بعض المؤمنين، لعود الضمير الىٰ الكل، لأنّ قبله قوله: ﴿ يا أيّها الذين آمنوا من يرتدّ... ﴾[(٤)] والضمير لهم، فلو كان المراد هنا الكلّ، لكان كلّ واحد وليّاً لنفسه ولوصفهم باتيان الزكاة حال الركوع، إذ الجملة حالية، فيكون مدلول الآية: لا أولىٰ بالتصرّف فيكم إلّا الله ورسوله والذي آتىٰ الزكاة حال ركوعه من المؤمنين، وذلك الشخص هو علي عليه السلام لاتفاق أكثر المفسرين عليه[(٥)]،

---

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) ما بين القوسين أثبتناه من «ح» والمطبوع.

(٣) عوالي اللآلي ٣: ٣٠٦ الحديث ٧ وفيه: «نكحت نفسها بغير إذن وليّها» وفي المسند لأحمد بن حنبل ٦: ٦٦: «نكحت بغير إذن وليها ... الخ».

(٤) المائدة: ٥٤.

(٥) منهم الشيخ الطوسي في التبيان ٣: ٥٥٨، والفخر الرازي في تفسيره ١٢: ٢٠، والطبرسي في مجمع البيان ٦: ١٨٦.

ولأنّ كلّ من قال: المراد البعض قال: هو علي عليه‌السلام، ولأنّه داخل في العموم قطعاً، فيكون هو الامام، إذ ليس مرادنا بالامام إلّا الأولىٰ بالتصرّف، وهو المطلوب.

لا يقال: يلزم المجاز في حمل الجمع علىٰ الواحد، والمضارع ـ وهو يقيمون ويؤتون ـ علىٰ الماضي.

لأنّا نقول: أمّا الأوّل فلازم لكم أيضاً، فإنّ حملها علىٰ العموم باطل ـ كما قلنا ـ فيكون البعض، فيكون إطلاق الكلّ علىٰ البعض، لكن مجازيّاً كتسمية المعظم بالجمع، وهو كثير. وأمّا الثاني فممنوع، لجواز أن يراد به الحال، فإنّه حقيقة فيه عند الكوفيين ومشترك عند البصريين.

ب ـ حديث الغدير وهو قوله صلى‌الله‌عليه‌وآله: «ألست أولىٰ بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلىٰ يا رسول الله قال: فمن كنت مولاه، فعلي مولاه، اللّهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وادر الحق معه كيفما دار»[1].

وهو متواتر نقله الجميع، فبعض[2] جعله دليل الأفضلية، وبعض[3] دليل الامامة، وهو الحق، إذ المراد بالمولىٰ هو الأولىٰ بالتصرّف، للاستعمال نحو «مولىٰ العبد» أي أولىٰ به، ولقوله تعالىٰ: ﴿ النار هي مولاكم ﴾[4] أي أولىٰ بكم، ولأنّ غيره من معانيها إمّا مُحال الإرادة كالمعتِق والمعتَق، وإمّا ظاهر لا فائدة في إعلامه

---

(١) الغدير ١ : ١٠ و ١١. وكنز العمال ١٣ : ١٧٠ و ١٧١. والبداية والنهاية ٧ : ٣٨٣ الىٰ ٣٨٧. وفي مجمع الزوائد ٩ : ١٠٥.

(٢) فهم أهل السنة كما أشار إلى ذلك المصنف في ارشاد الطالبين : ٣٤٧.

(٣) منهم الامام علي عليه‌السلام احتج به في موارد مختلفة، الغدير ١ : ١٥٩ وغير الامام عليه‌السلام أيضاً احتج به. راجع الغدير ١ : ١٨٧ ـ ٢١٣.

(٤) الحديد : ١٥.

كابن العم والجار والسيّد، أو الدلالة تدفعه كالناصر، ولأنّ مقدمة الخبر وهو قوله: «ألست أولىٰ بكم؟» نصّ في حقّه، فيكون علي عليه السلام أولىٰ بنا، وهو المطلوب ولذلك هنّأه الصحابة بذلك المقام حتىٰ قال عمر: «بخ بخ لك أصبحت مولاي ومولىٰ كلّ مؤمن ومؤمنة»[1].

لا يقال: عنىٰ به زيداً[2] فإنّه مولاه صلى الله عليه وآله، لأنّا نقول: يبطل حمله علىٰ واقعة زيد، فإنّ زيداً قتل بمؤتة سنة ثمان من الهجرة، ولأنّ علياً عليه السلام احتجّ علىٰ الصحابة، ولم يردّوا عليه دلالته علىٰ مطلوبه.

ج ـ حديث المنزلة: وهو قوله صلى الله عليه وآله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ إلّا أنّه لا نبي بعدي» وهو أيضاً متواتر متفق علىٰ نقله، وذكره البخاري[3] ومسلم[4]. والمراد بالمنزلة جميع المنازل، وإلّا لما حسن الاستثناء، فيكون لعلي عليه السلام جميع منازل هارون إلّا النبوة، ومن جملتها: أنّه خليفته بعد وفاته؛ لأنّ هارون لو عاش لكان كذلك لمكان عصمته المقتضية لوجوب تقديمه، ولأنّه كان خليفة له حال حياته لقوله: ﴿ اخلفني في قومي ﴾[5]. فعزله حطّ لمرتبته، ولأنّه كان شريكاً في الرسالة، فيكون شريكاً في فرض الطاعة، فيكون لعلي عليه السلام مثله، وهو المطلوب.

---

(١) الغدير ١: ٢٧١ ـ ٢٨٣. البداية والنهاية ٧: ٣٨٦ مع اختلاف يسير.

(٢) هو زيد بن حارثة (أبو أُسامة) الذي تبنّاه النبي صلى الله عليه وآله وتزوّج بعد ذلك بزوجته وقصّته مشهورة ومذكورة في القرآن إجمالاً وفي الروايات تفصيلاً، وقد قتل في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله فقد أمّره رسول الله صلى الله عليه وآله على الجيش فقتل بمؤتة من أرض الشام في جمادى سنة ثمان من الهجرة. راجع معجم رجال الحديث ٧: ٣٢٨.

(٣) صحيح البخاري ٥: ٢٤.

(٤) صحيح مسلم ١٥: ١٧٤.

(٥) الأعراف: ١٤٢.

د ـ قوله تعالىٰ: ﴿ وأُولوا الارحام بعضهم أولىٰ ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين ﴾[١].

وتقريره: أن نقول: علي عليه‌السلام أقرب الىٰ النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله من أبي بكر نسباً، وكلّما كان كذلك، كان إماماً بعده[٢].

أمّا الصغرىٰ فظاهرة.

وأمّا الكبرىٰ، فللآية المذكورة، ووجه دلالتها: أنّ أولوية ذوي الأرحام، إمّا أن تكون في كل ما للميت أن يتصرف فيه، أو في بعضه، فإن كـان الأوّل لزم انتقال ولاية النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله الىٰ ذوي رحمه، لقضية العموم، وإن كان الثاني فذلك البعض إمّا أن يكون هو الولاية أو غيرها، والثاني باطل لعدم دلالة اللفظ عليه، وعـدم القرينة أيضاً، فيكون هو الولاية، لدلالة القرينة وهو قـوله تـعالىٰ: ﴿ النـبي أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم ﴾[٣] ومعلوم أنّ أولوية النبيّ إنّما هي الولاية. وإذا احتمل اللفظ معنيين، أحدهما عليه قرينة دون الآخر تعيّن ذو القرينة، إلّا مع دليلٍ أقوىٰ، وليس.

لا يقال: إن صحّ دليلكم فالعباس أولىٰ بالمقام، لأنّه عمّ، وعليّ ابن عـم، والعمّ أقرب من ابنه.

لأنّا نقول: إنّه وإن كان عمّاً، لكنه من جهة الأب فقط، وعلي عليه‌السلام ابن عم من جهة أبيه وأُمّه، سلّمنا: إنّه أقرب، لكنه خرج بالدليل، وهـو عـدم أفـضليته وعصمته كما خرج الكافر والقاتل من الإرث، ولاجل ذلك لم يدّعها العباس وقال لعلي: «امدد يدك أُبايعك»[٤].

---

(١) الاحزاب: ٦.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

(٣) الاحزاب: ٦.

(٤) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٩: ١٩٦. والبحار ٢٨: ٣٢٩.

هـ ـ أنّ النبي صلى الله عليه وآله فعل معه أفعالاً دالّة علىٰ تعيينه لخلافته، كتقديمه في السرايا والحروب، والتنويه بفضائله ومؤاخاته، وتزويجه ابنته، وتصويب فتاويه وأحكامه، وغير ذلك، ولو لم يكن إلّا توليته علىٰ المدينة لمّا خرج الىٰ تبوك، فقال له: إنّ المدينة لا تصلح إلّا بي أو بك، فأرجف المنافقون به، فخرج إليه عليه السلام وقال: إنّ المنافقين أرجفوا بي وقالوا إنّك خلّفتني استثقالاً وتحرّزاً منّي، فقال صلى الله عليه وآله: كذبوا إنّما خلّفتك لما تركت ورائي، ارجع فاخلفني أفلا ترضىٰ يا علي أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسىٰ إلّا أنّه لا نبي بعدي؟[1]

وفي هذه القصة دلالة علىٰ إمامته بعده، لأنّه لم يعزله قبل موته صلى الله عليه وآله ولا بعده، فيكون خليفة عليها بعده، وكلّ من قال: إنّه خليفة عليها بعده، قال: إنّه خليفة علىٰ غيرها، وهو المطلوب.

و ـ إنّه عليه الصلاة والسلام لمّا بعث أبا بكر ليتلو سورة براءة وقيل: آيات منها وكلمات أُخرىٰ، نزل عليه جبرئيل عليه السلام وقال: «لا يؤدّي عنك إلّا أنت أو رجل منك» فبعث صلى الله عليه وآله عليّاً عليه السلام وعزل أبا بكر وأخذ السورة منه، فلمّا رجع أبو بكر، فقال: «مالي هل نزل فيّ شيء» قال: «أجل لم يكن ليبلغها[2] إلّا أنا أو رجل منّي»[3]، وإذا كان تبليغ سورة أو أربع كلمات الىٰ قوم مخصوصين لا يجوز إلّا من الرسول صلى الله عليه وآله أو رجل منه، فتبليغ الشرع وولاية الأُمّة كافّة في الدين والدنيا لا يجوز إلّا منه صلى الله عليه وآله أو رجل منه صلى الله عليه وآله، وهو علي عليه السلام بطريق الأولىٰ، وهو المطلوب.

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام ٤: ٥١٩. وتأريخ الأُمم والملوك ٣: ٣٤٤. والبحار ٣٧: ٢٥٦ و ٢٥٩.

(٢) في «م»: ليأخذها.

(٣) والقضية منقولة بتعابير مختلفة راجع السيرة النبوية لابن هشام ٣ ـ ٤: ٥٤٥. وجامع البيان في تفسير القرآن ١٠: ٤٤. ومجمع البيان ٣: ٣.

وفي هذه دلالة علىٰ عدم صلاحية أبي بكر للولاية صريحاً، لأنّه إذا لم يكن صالحاً لتبليغ آيات وكلمات، فبالاولىٰ أن لا يكون رئيساً علىٰ السادات في كافّة أُمور الديانات.

ز ـ قوله صلى الله عليه وآله: «أنت أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني»[١] والاستدلال به من وجهين:

الأوّل: أنت وصيّي وهذا لا ينكره أحد، فإمّا أن يريد بذلك التصرّف في كلّ ما كان للنبي صلى الله عليه وآله أن يتصرّف فيه، أو بعضه، والثاني: باطل لاطلاق اللفظ، وعدم تقييده وعدم قرينة[٢] دالّة علىٰ التقييد، فلو أُريد لكان تلبيساً، وهو غير جائز منه صلى الله عليه وآله، فتعيّن الأوّل وهو المطلوب، لأنّا لا نريد بالإمامة إلّا ذلك.

الثاني: قوله: «قاضي ديني» علىٰ رواية كسر الدال، وهو صريح في خلافته.

المسلك الرابع:

أنّه عليه السلام ادّعىٰ الإمامة بعد النبي صلى الله عليه وآله وظهر المعجز علىٰ يده، وكلّ من كان كذلك كان إماماً، فعليّ عليه السلام إمام، وهو المطلوب.

أمّا أُولىٰ الصغرىٰ وهو دعواه الامامة: فلأنّ دعواه لها[٣] ومنازعته فيها[٤]

---

(١) اثبات الهداة ٢: ٢٧٦، ويستفاد مضمونها من مجموع روايتين ذكرهما المتقي الهندي. راجع كنز العمال ١٣: ١١٤ و ١٥٠، الحديث ٣٦٣٧١ و ٣٦٤٦٦.

(٢) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: وعدم تقييده قرينة.

(٣) «ح»: أوّل الصغرىٰ وهو دعواه الامامة، فدعواه لها.

(٤) كما هو المستفاد من مناشدته راجع الغدير ١: ١٥٦ ـ ١٨٤.

وإخراجه قهراً من بيت فاطمة عليها السلام[1] للبيعة ظاهر مشهور لا ينكره إلّا مكابر، وأمّا ثانيها: فلما يأتي[2]؛ وأمّا الكبرىٰ: فلما مرّ في النبوة.

المسلك الخامس:

أنّه عليه السلام كان أفضل الخلق بعد النبي صلى الله عليه وآله، وكلّ من كان أفضل كان متعيّناً للإمامة، فينتج أنّ عليّاً عليه السلام كان متعيّناً للامامة، وهو المطلوب.

أمّا الصغرىٰ: فلما يأتي[3]، وأمّا الكبرىٰ: فلما مرّ[4] من قبح تقديم المفضول علىٰ الفاضل.

المسلك السادس:

كلّما لم يكن العباس وأبو بكر صالحين للإمامة وجب أن يكون علي عليه السلام إماماً، لكن المقدّم حقّ فالتالي مثله.

أمّا حقيّة المقدّم: فلقوله تعالىٰ: ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾[5] وهما كانا ظالمين لتقدّم كفرهما، فلا يصلحان.

وأمّا بيان الشرطيّة: فلعدم ادّعاء الإمامة لغير هذه الثلاثة، وقد بان عدم صلاحيتهما، فلو لم تتعيّن إمامته عليه السلام لزم إمّا عدم القول بالإمامة، وهو باطل بما تقدّم، أو إثبات إمام رابع، وهو باطل بالإجماع.

---

(١) تأريخ اليعقوبي ١: ١٢٦. وبحار الأنوار ٢٨: ٣٠٨ و ٣٠٩ و ٣١٠.

(٢) في الصفحة ٤٠٨.

(٣) في الصفحة ٣٩١ وما بعدها.

(٤) في الصفحة ٢٧٣.

(٥) البقرة: ١٢٤.

إن قلت: الشرطية ممنوعة، فإنّ الأنصار قالوا: منّا أمير ومنكم أمير، وأقاموا سعد بن عبادة[1].

قلنا: حصل الإجماع على بطلان قولهم وسقوطه.

البحث الرابع
في إمامة الأحد عشر عليهم السلام

ويدلّ عليه وجوه:

أ ـ كلّ من قال بوجوب العصمة والأفضليّة والنصّ قال بإمامتهم، وكلّ من لم يقل لم يقل، فلو قلنا بإمامة غيرهم، لكان إمّا قولاً[2] بإمامة غير معصوم ولا أفضل ولا منصوص عليه، وهو باطل بما تقدّم[3]، أو قولاً بوجوب الثلاثة ووجودها في غيرهم، وهو باطل بالاجماع فتعين القول بامامتهم، وهو المطلوب.

ب ـ قوله تعالى: ﴿ يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم ﴾[4].

وجه الاستدلال: أنّه أمر أمراً مطلقاً بالطاعة لأُولي الأمر، ولا يجوز ذلك إلّا للمعصوم، وإلّا لزم الأمر بالقبيح، وهو محال عليه تعالى.

ولا معصوم غيرهم بالإجماع فيكونون هم المرادون، وهو المطلوب.

ويؤيّده ما رواه جابر الأنصاري، قال: «قلت: يا رسول الله عرفنا الله

---

(١) تأريخ اليعقوبي ١: ١٢٣ و ١٢٤. وبحار الانوار ٢٨: ٣٠٧ مع اختلاف يسير.

(٢) في «ح»: لكان قولاً.

(٣) راجع الصفحة: ٣٢٦.

(٤) النساء: ٥٩.

ورسوله فمن أُولوا الأمر؟ قال ﷺ: (هم)[١] خلفائي يا جابر أوّلهم أخي علي، وبعده ابنه الحسن، ثم الحسين، ثم تسعة من ولد الحسين عليهم السلام»[٢].

ج ـ نقل الإمامية تواتر النص عليهم بأسمائهم من النبي ﷺ وهو مشهور في الأحاديث، وناهيك بكتاب الكفاية[٣].

د ـ نقل الإمامية أيضاً تواتر نصّ كلّ واحدٍ منهم علىٰ من بعده، ولمّا ثبت عصمة الأوّل وإمامته وجب قبول قوله فيمن بعده.

هـ ـ ما ورد من طريق الخصم كخبر مسروق قال: «بينا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ يقول له شاب: هل عهد إليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة؟ فقال: إنّك لحدث السن، وأنّ هذا ما سألني عنه أحد، نعم عهد إلينا ﷺ أنّه يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل»[٤]. وروىٰ البخاري[٥] عن جابر بن سمرة قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: سيكون بعدي اثنا عشر خليفة كلّهم من قريش». وكلّ من قال بذلك قال: إنّهم المعنيون.

وإنّه جاء في التوراة: «أنّ الله قال لابراهيم عليه السلام: وقد أجبت دعاك في اسماعيل وباركت عليه وعصمته جدّاً جدّاً، وسيلد اثني عشر عظيماً»[٦].

---

(١) أثبتناه من المطبوع والمصدر.

(٢) كمال الدين: ٢٥٣ والظاهر أن الرواية نقلت باختصار.

(٣) كتاب كفاية الأثر في النص علىٰ الأئمة الاثني عشر للشيخ الثقة الجليل علي بن محمد بن علي الخزاز الرازي طبع هذا الكتاب في سنة (١٤٠١ هـ) بقم بتحقيق السيد عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري.

(٤) كمال الدين: ٢٧٠ مع تفاوت يسير. وينابيع المودة: ٢٥٨.

(٥) صحيح البخاري ٩: ١٠١ مع اختلاف في التعبير. وكمال الدين: ٢٧٢ مع تفاوت يسير.

(٦) انظر التوراة المترجمة بالعربية المطبوعة سنة (١٨١١ م) السفر الأوّل وهو سفر الخليقة الفصل (١٧).

ز ـ إنّ كلّ واحد منهم ادّعىٰ الإمامة وظهر المعجز علىٰ يده وكان أفضل أهل زمانه فيكون إماماً[1].

أمّا الصغرىٰ: فأوّلها معلوم بتواتر الشيعة، وثانيها: بتواترهم أيضاً، ومن وقف علىٰ كتاب الخرائج[2]، ظهر له ذلك، وثالثها: لا ينكرها إلّا مكابر معاند.

وأمّا الكبرىٰ: فتقريرها كما تقدّم[3].

فائدة:

الأئمة أفضل من الملائكة لزيادة المشقة في طاعتهم لمعارضة الشهوة والغضب، ولأنّهم من آل ابراهيم عليه السلام وآل ابراهيم أفضل للآية[4]، ولا يلزم العموم لوجود المخصص.

البحث الخامس
في الغيبة

وفيه ثلاث مسائل:

الاولىٰ:

أنّه لمّا دلّ الدليل علىٰ إمامة سيدنا المنتظر عليه الصلاة والسلام[5]، وأنّ كلّ

---

(١) أثبتناه من «م» والمطبوع، وفي «ح»: فهو بحقّ.

(٢) الخرائج والجرائح ٢: ٧٠٦. وهو للشيخ سعيد بن هبة الله قطب الدين الراوندي المتوفى سنة (٥٧٣ هـ).

(٣) في الصفحة: ٣٤٠.

(٤) مراده عليه السلام قوله تعالىٰ: ﴿إنّ الله اصطفىٰ آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران علىٰ العالمين﴾ آل عمران: ٣٣.

(٥) مسند أحمد بن حنبل ٣: ٢٨ و ٣٦ و ٣٧. وبحار الانوار ٥١: ٦٥ ـ ١٠٩.

زمان لابدّ فيه من إمام معصوم[١]، وجب وجوده وبقاؤه من حين موت أبيه الحسن عليه السلام الىٰ آخر زمان التكليف، وإلّا لزم إمّا القول بوجوب إمامة معصوم غيره، وهو باطل بالاجماع، أو خلوّ الزمان عن إمام، وهو باطل بما تقدّم، ولدلالة الأخبار المتواترة بوجوده وبقائه وغيبته وظهوره بعد ذلك[٢]، فيكون القول بوجوده حقّاً، وهو المطلوب. وقد تقدّم[٣] وجه لطفيته حال غيبته، فلا وجه لإعادته.

الثانية :

سبب غيبته عليه السلام لا يجوز أن يكون قبيحاً لما ثبت من عصمته فيكون حسناً، ولا يجب علينا معرفة وجه حسن كلّ فعل مفصّلاً، وإلّا لوجب معرفة وجه حسن خلق الحيّات والعقارب تفصيلاً، وهو باطل بالاجماع، وحينئذٍ جاز أن يكون السبب لمصلحة[٤] خفية استأثر الله تعالىٰ بعلمها، غير أنّا نذكر ما يمكن أن يكون سبباً وهو الخوف كما استتر النبي صلى الله عليه وآله تارةً في الغار وتارةً في الشِعْب خوفاً من المشركين، وتدلُّ بعض الأخبار[٥] علىٰ أنّ غيبته عليه السلام كذلك، وتكون الغيبة حاصلة ما دام السبب باقياً ويكون الإثم في تعطيل الحدود والأحكام علىٰ من منه الخوف[٦].

---

(١) أُصول الكافي ١ : ١٧٨ و ١٧٩.

(٢) بحار الأنوار ٥١ : ١٠٨، الحديث ٤٢ و ١٠٩، الحديث ١ و ١١٧، الحديث ١٨.

(٣) في الصحفة : ٣٢٥.

(٤) أثبتناه من «ح»، وفي «م» والمطبوع : يكون غيبته لمصلحة.

(٥) راجع كتاب الغيبة : ٣٣٢، الحديث ٢٧٤ و ٢٧٥ و ٣٣٣، الحديث ٢٧٨ و ٢٧٩.

(٦) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : كان الخوف منه، وفي «م» : علىٰ من فيه الخوف.

لا يقال: الخوف ليس مختصّاً بزمانه، بل كان في زمن آبائه عليهم السلام، ثم إنّهم ظهروا وأفتوا شيعتهم، ولزموا التقية مع الظلمة فهلّا كان حاله كذلك!

سلّمنا: لكن الخوف ليس من شيعته، فهلّا ظهر لهم خاصة وأفتاهم، وبيّن لهم ما اختلفوا فيه من الأحكام!

لأنّا نقول:

أمّا الأوّل: فقد أجاب السيد المرتضىٰ رحمه الله عنه بما مضمونه: أنّه عليه السلام غير متعبد بالتقية، بل فرضه الجهاد ومنابذة الأعداء، وإقامة الدين[١] كما دلّت عليه الأخبار المتواترة من الإمامية[٢] وغيرهم[٣]، بخلاف آبائه عليهم السلام فإنّ أكثرهم لم يكن مأموراً بالخروج والقيام والحرب، بل كان متعبداً بالتقيّة كما ورد عنهم عليهم السلام: «ما منّا إلّا من وجبت في عنقه بيعة لطاغية زمانه، إلّا قائمنا فإنّه يخرج ولا بيعة لأحدٍ في عنقه»[٤]. فظهر الفرق بينه وبين آبائه عليهم السلام أن عيسىٰ عليه السلام لم يحارب ولم يكن فرضه الجهاد، ومحمد صلّى الله عليه وآله حارب وكان فرضه الجهاد، والأحكام تتغير بحسب تغيّر المصالح.

وأمّا الثاني: فقد أجاب شيخنا المفيد: بأنّ شيعته غير معصومين فجاز أن تدعوهم دواعي الشيطان الىٰ الاغراء به طمعاً في الدنيا، كما دعت أُمم الأنبياء الىٰ الارتداد عن شرائعهم وكما عاند قوم موسىٰ أخاه هارون وارتدّوا[٥] وفي هذا نظر.

---

(١) رسائل السيد المرتضىٰ (المجموعة الثانية): ٢٩٦.

(٢) بحار الأنوار ٥١: ٦٦ـ١٠٧.

(٣) مجمع الزوائد ٧: ٣١٤ـ٣١٨.

(٤) بحار الأنوار ١٤: ٣٤٩، الحديث ١٢ مع اختلاف يسير.

(٥) لم نعثر في كتبه الموجودة ما بايدينا لكن انظر آخر الجلد السابع من مصنّفاته الرسالة الثالثة في الغيبة: ٤.

وأجاب غيره[١]: بأنّا نجوّز ذلك ولا نحيله[٢] لكن ليس كل جائز يجب وقوعه، بل اذا وجد سبب وجوده، وهو غير حاصل هنا، لأنّهم ينتفعون بلطفيته حال غيبته فلا ترجح[٣] لظهوره، وهذا أقوىٰ عندي.

الثالثة:

في طول بقائه عليه السلام؛ ولا شكّ في إمكانه، لكون الفاعل قادراً مختاراً كما تقدّم[٤]، وقد وقع تعمير أقوام مثل عمره عليه السلام وأزيد وأنقص، فإنّ الخضر عليه السلام موجود اتّفاقاً، وكان قبل موسىٰ عليه السلام علىٰ عهد (افريدون)[٥] وكذلك السامري والدجّال من الأشقياء، وقد نصّ القرآن[٦] علىٰ أنّ نوحاً عليه السلام لبث في قومه ألف سنة إلّا خمسين عاماً، وجاء في الأخبار أنّه عاش ألفي سنة وزائداً[٧]، وكذلك لقمان عاش سبعة آلاف سنة، وهو صاحب النسور[٨]، وأخبار

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) ما أثبتناه من «ح» والمطبوع، وفي «م»: لا نخليه.

(٣) وفي المطبوع: مرجح.

(٤) في الصحفة: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٥) أثبتناه من المطبوع.

(٦) العنكبوت: ١٤.

(٧) كمال الدين: ٥٢٣، الحديث ١ و ٣.

(٨) هو لقمان بن عاد الكبير وهو غير لقمان الحكيم الذي عاصر النبي داود عليه السلام. قال ابو حاتم السجستاني في كتابه «المعمّرون»: وكان أطول الناس عمراً بعد الخضر لقمان بن عاد، الكبير عاش خمسمئة سنة وستين سنة، عاش عمر سبعة أنسر، عاش كلّ نسر منها ثمانين عاماً وكان من بقية عاد الأُولى ... وكان من وفد عاد الذين بعثهم قومهم إلى الحرم ليستسقوا لهم ←

المعمّرين[1] شايعة بذلك من وقف عليها عرف صحة ما قلناه.

لا يقال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «أعمار امّتي ما بين الستين الىٰ السبعين»[2] وقال أصحاب الأحكام النجومية: إنّ العمر لا يزيد علىٰ مائة وعشرين سنة[3].

لأنّا نقول:

أمّا الأوّل: فإنّه بناءً علىٰ الأغلب، لأنّ خلافه معلوم ضرورة، وأيضاً خرق العادة جائز للإعجاز، فلم لا يجوز أن يكون[4] طول عمره معجزة له عليه السلام؟

وأمّا الثاني: فباطل، لما بيّنا من بطلان استناد الحوادث الىٰ الكواكب، بل الىٰ الفاعل المختار، وقولهم بناءً علىٰ نفيه، ثم علىٰ تقدير القول بالايجاب يجوز أن يحدث شكل غريب فلكيّ يوجب طول عمره عليه السلام، والحكماء لا ينكرون ذلك، هذا.

مع أنّ أصحاب النجوم لا يمنعون ذلك أيضاً، وإنّما قالوا: أكثر ما يعطي كوكب واحد من العمر من حيث هو، مائة وعشرون سنة، وجاز أن ينضم اليه عندهم أسباب أُخر فتتضاعف العطية، قالوا: مثل أن يتفق طالع كثرة الهيلاجات فيه والكدخدائيات[5] كلّها في أوتاد الطالع ناظرة الىٰ

← وكان أعطى من العمر عمر سبعة أنسر، فجعل يأخذ فرخ النسر الذكر فيجعله في الجبل الذي هو في أصله فيعيش النسر منها ما عاش فإذا مات أخذ آخر فربّاه حتى كان آخرها لُبَد وكان أطولها عمراً ... (راجع المعمّرون والوصايا: ٤).

(١) راجع البحار ٥١: ٢٢٥.

(٢) بحار الانوار ٥١: ١١٩، الحديث ٢. وكنز العمال ١٥: ٦٧٨، الحديث ٤٢٧٠٠.

(٣) راجع كنز الفوائد ٢: ١١٦.

(٤) أثبتناه من «ح» والمطبوع، وفي «م»: فلم لا يكون.

(٥) «م» الكيحدانات، وفي المطبوع: الكتخدايات.

ثبوتها[١] ونظر السعود اليها من الأوتاد بالتثليث أو التسديس وتكون النحوس ساقطة، وحينئذٍ يحكمون لصاحب الطالع بطول العمر كما لسيّدنا المهدي عليه السلام[٢]، وعجّل الله فرجه وأرانا أيامه بحق الحق وأهله.

(١) «م» بيوتها.

(٢) «م» لسيّدنا عجّل الله فرجه.

المقصد الثالث

في الردّ علىٰ المخالفين لنا والطعن عليهم

وهو علىٰ أقسام :

الأوّل : الرد علىٰ الجمهور الملقّبين بأهل السنّة وهو في مواضع

أ ـ طريق تعيين الامام :

قالوا : البيعة أو الاستيلاء طريق الىٰ ذلك، مستدلين بحصول المقصود من الإمامة وهو دفع الضرر بنصب الرئيس أو استيلائه.

والجواب بالمنع من حصول المقصود، بل قد يكون موقعاً في الضرر، بأن تبايع كلّ فرقة شخصاً أو يستولي كلّ شخص علىٰ خطة ويقع بينهم التحارب والتجاذب.

ثم الذي يدلّ علىٰ بطلان قولهم وجوه :

١ ـ إنّهم لا تصرّف لهم في أمر غيرهم فكيف يولّونه عليهم؟ والنقض بالشاهد، لكونه غير متصرّف في المدّعىٰ عليه، من انّ الحاكم بقوله يصير متصرّفاً باطل، فانّا لا نسلّم أن تصرّف الحاكم مستند[1] الىٰ الشاهد، بل الىٰ حكم الله عند شهادة الشاهد باقرار المدعىٰ عليه.

---

(١) أثبتناه من «ح» والمطبوع، وفي «م» : يستند.

٢ ـ إنّ الامام نائب عن الله ورسوله فلا يحصل إلّا بقولهما.

٣ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ وربّكَ يَخلِقُ ما يَشاء وَيَختار ما كان لَهم الخيرة ﴾[1] نفىٰ سبحانه عن عبادة الاختيار نفياً عامّاً، وظاهره يقتضي أنّ لا اختيار لهم أصلاً، خرج منه ما خرج بالدليل فبقىٰ الباقي علىٰ عمومه.

ويدلّ علىٰ بطلان الغلبة والاستيلاء، قوله صلى الله عليه وآله: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً ثم تصير عضوضاً»[2] سمّىٰ الرئاسة بعد ثلاثين في زمان القهر والغلبة ملكاً، ولم يسمّها خلافة، وهذا إلزام.

ب ـ أدلّة الامامة:

احتجوا علىٰ امامة أبي بكر بوجوه:

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنّن لهم دينهم الذي ارتضىٰ لهم وليبدّلنهم من بعد خوفهم أمناً... ﴾ الآية[3].

وجه الاستدلال: أنّ الموعودين إمّا علي عليه السلام ومن قام بعده بالأمر وهو الحسن والحسين عليهما السلام[4] أو أبو بكر ومن قام بعده وهو عمر وعثمان؛ لأنّ الخطاب في الآية ليس إلّا مع الصحابة، بدليل قوله: [منكم]، فيكون المراد طائفة منهم، فيحمل الجمع علىٰ أقلّه وهو ثلاثة، والاول باطل إجماعاً، لأنّه تعالىٰ وعدهم

(١) القصص: ٦٨.

(٢) البداية والنهاية ٦: ٢٨٠.

(٣) النور: ٥٥.

(٤) «ح»: وهما الحسنان.

بالتمكين وعلي عليه السلام ومن بعده لم يكونوا كذلك، لكونهم في الخوف والتقية، فتعيّن الثاني، وهو المطلوب.

والجواب:

بالمنع من اختصاص الصحابة بالخطاب، اذ اللفظ عام والعبرة بعمومه.

سلّمنا: لكن لا نسلم اختصاصه بالخلفاء، أمّا ظاهراً: فلأنّ الايمان وعمل الصالحات ليس مختصّاً بهم، بل جميع الصحابة كانوا كذلك خصوصاً عند الخصم، فإنّهم عندهم عدول كلّهم، وأمّا حقيقةً فلأنّ التمكين لم يكن مختصّاً بالخلفاء، بل سائر الصحابة كانوا آمنين ومكّن لهم دينهم، بل أظهره علىٰ الدين كلّه.

سلمنا: لكن لا نسلّم الاجماع علىٰ بطلان الأوّل، وما ذكرتم من عدم تمكينهم لا يقدح في استخلافهم، إذ التمكين المذكور هو في الدين، لدلالة الآية عليه صريحاً، وذلك كان ثابتاً لعلي وابنيه عليهم السلام اتفاقاً، هذا كلّه إذا كان المراد بالاستخلاف جعلهم خلفاء أي رؤساء رئاسة عامّة في الدين والدنيا، لكنّه ممنوع، لجواز أن يكون المراد هو مدلوله اللغوي، فيكون المراد بتوريثهم[1] أرض الكفار من العرب والعجم وتخلفهم[2] سكانها، كما استخلف الذين من قبلهم، يعني بني اسرائيل، إذ أهلك الجبابرة بمصر وأورثهم أرضهم وأموالهم.

٢ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ ستدعون الىٰ قوم أُولي بأسٍ شديد تقاتلونهم أو يسلمون ﴾[3].

فالداعي المحظور مخالفته لا يجوز أن يكون محمداً صلى الله عليه وآله لقوله تعالىٰ:

---

(١) اثبتناه من «م»، وفي «ح»: ليورثهم.

(٢) أثبتناه من «م»، وفي «ح» والمطبوع: يجعلهم.

(٣) الفتح: ١٦.

﴿ لن تتبعونا ﴾[١]، ولا علياً عليه السلام لأنّه ما حارب كافراً أيام خلافته، والحرب هنا مع الكفّار، لقوله تعالىٰ: ﴿ تقاتلونهم أو يسلمون ﴾[٢]، أي الىٰ أن يسلموا، ولا من ملك بعده وفاقاً، فتعيّن من كان قبله، وهو المطلوب.

والجواب: بالمنع من أنّه أبو بكر ومن بعده، لجواز أن يكون محمداً صلى الله عليه وآله لأنّه لا خلاف بين المفسرين أنّ الآية نزلت في متخلّفي الحديبية[٣] وكان بعدها غزوات كثيرة، قال الضحاك[٤]: إنّها ثقيف، وعن ابن جبير[٥]: أنّها هوازن وثقيف.

وأجاب بعض الفضلاء[٦]: بأنّ قوله: «لن تتبعونا» يدلّ علىٰ أنّ المتخلفين لا يتبعون محمداً صلى الله عليه وآله في فتح خيبر، فإنّهم قالوا لأصحاب النبي صلى الله عليه وآله: «ذرونا نتّبعكم» فقال تعالىٰ في حقّهم: ﴿ يريدون أن يبدّلوا كلام الله ﴾[٧] أي مواعيد الله لأهل الظفر بغنيمة خيبر خاصة، أرادوا تغيّر ذلك بأن يشاركوهم فيها، قل يا محمد صلى الله عليه وآله للمخلّفين لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم[٨]، قال الله من قبل، أي قال الله بالحديبية من قبل فتح خيبر ومن قبل مرجعنا اليكم، أنّ غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية لا يشاركهم فيها غيرهم، هكذا قال ابن عباس ومجاهد

---

(١) الفتح: ١٥.

(٢) الفتح: ١٦.

(٣) منهم الشيخ الطوسي في تفسير التبيان ٩: ٣٢٢. والحويزي في تفسير نور الثقلين ٥: ٦٣. والطبرسي في تفسير جامع البيان ٢٦: ٤٨.

(٤) التبيان ٩: ٣٢٤.

(٥) راجع تفسير التبيان ٩: ٣٢٢. وروح المعاني ٢٦: ١٠٢.

(٦) انظر التفسير الكبير ٢٨: ٩٠. والتبيان ٩: ٣٢٣. ومجمع البيان ٥: ١١٤.

(٧) الفتح: ١٥.

(٨) أثبتناه من «م»، وفي «ح» والمطبوع: كذلك.

وغيرهما[١]، وليس المراد أنّهم لا يتبعون محمداً صلى الله عليه وآله مدة حياته في حرب من الحروب، فإنّه دعاهم بعد ذلك الىٰ قتال قومٍ أُولي بأس شديد كأهل الطائف وتبوك وغيرهما.

٣ ـ فعله صلى الله عليه وآله فانّه استخلفه في الصلاة[٢] أيام مرضه وما عزله، فبقىٰ كونه خليفة في الصلاة بعد وفاته، فاذا ثبت كونه خليفة في الصلاة بعد وفاته ثبت في غيرها، لعدم القائل بالفرق.

والجواب: بالمنع من ذلك، مع أنّه خبر واحد لا يوجب علماً خصوصاً في موضع التهمة؛ لأنّه رواية عائشة بإجماع أهل البيت عليهم السلام.

سلّمنا: لكن روي أنّ بلالاً لمّا أتاه يؤذنه بالصلاة قال: قد أبلغت يا بلال، فمن شاء فليصلّ، ثم عاد ثانية وثالثة، ورسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لقد أبلغت يا بلال[٣]، ولو أراد الاستخلاف[٤] لما قال ذلك، فخرج بلال ورأس رسول الله صلى الله عليه وآله في حجر علي عليه السلام والفضل بن العباس بين يديه، يروّحه وأُسامة بن زيد يحجب عنه زحمة الناس، ونساؤه في ناحية البيت يبكين، فلمّا سمعت عائشة قوله صلى الله عليه وآله: من شاء فليصلّ، بعثت بلالاً وقالت: مر أبا بكر فليصلّ بالناس، ويؤيّده قوله صلى الله عليه وآله في تلك الحال: «إنّكن كصويحبات يوسف»[٥]، وانّه لمّا سمع صوت أبي بكر خرج متكئاً علىٰ علي عليه السلام والفضل، وأزاله عن المحراب وصلّىٰ بالناس[٦].

---

(١) مجمع البيان ٥: ١١٤ و ١١٥.

(٢) السيرة النبوية ٤: ٦٥٢ و ٦٥٣. وبحار الانوار ٢٨: ١٣٠ ـ ١٧٣.

(٣) راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ٤٤.

(٤) أثبتناه من «م» والمطبوع، وفي «ح»: استخلافه.

(٥) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٩: ١٩٧ (وفيه: لصويحبات). وبحار الانوار ٢٨: ١٥٩.

(٦) صحيح مسلم ٤: ١٣٧ و ١٣٨ و ١٣٩.

سلّمنا: أنّه ﷺ أمره بذلك، لكنّه لمّا عقد ابو بكر التحريم خرج ﷺ، فلمّا أحسّ أبو بكر بخروجه عليه تأخّر، وصلّىٰ النبي ﷺ بالناس قاعداً، فلم يكن أبو بكر بمجرد التحريم وعقده خليفة في الصلاة خصوصاً وقد عزله.

سلّمنا: أنّه صلّىٰ الصلاة تامّة، لكنّ هذا الاستخلاف لا يقتضي الدوام، إذ الفعل لا دلالة له علىٰ التكرار إن ثبتت خلافته بالفعل، وإن ثبتت بالقول فكذلك، كيف؟ وقد جرت العادة بالنيابة مدة الغيبة والانعزال عند مجيء المستخلف.

سلّمنا لكن لا يقتضي ذلك خلافته بعده، أمّا أوّلاً: فلقوله ﷺ كما رويتم: «صلّوا خلف برّ وفاجر»[١] وأمّا ثانياً: فلأنّه لو اقتضىٰ لكان إمّا لمجرد التقديم، وهو باطل، وإلّا لكان كلّ من تقدّمه في الصلاة إماماً، وهو باطل، فإنّه قدّم جماعة عندهم وليسوا أئمة بعده، وأيضاً فإنّ الإمامة ولاية مشتملة علىٰ الصلاة وغيرها، واثبات جزء الشيء لا يستلزم اثباته، بل العكس، أو يقيّد[٢] كونه في مرضه فيلزم أن يكون أُسامة إماماً، لأنّه أمّره علىٰ المهاجرين والأنصار، وأكّد أمره. ووجه الدلالة ظاهرة، فإنّ الولاية تشتمل علىٰ الصلاة وغيرها.

لا يقال: سلّمنا ورود ما ذكرتم، لكن نستدلّ بغير ذلك، وهو أنّه روي أنّه ﷺ صلّىٰ وراء أبي بكر[٣].

لأنّا نقول: ذلك باطل، فإنّ أكثر الجمهور ينكره[٤]، خصوصاً وقد اختلف الأُمّة أنّه لما أخّره هل قرأ من حيث قطع أبو بكر[٥]، أو استأنف

(١) جامع الاصول ٨: ٥٩٨ و ٥٩٩.

(٢) أثبتناه من «ح»، وفي «م» والمطبوع: لقيّد.

(٣) مسند احمد بن حنبل ٣: ٢٢٣.

(٤) منهم مسلم في صحيحه ٤: ١٣٢. والنووي في شرحه في المصدر السابق: ١٣٣.

(٥) سنن ابن ماجة ١: ٣٩١، الحديث ١٢٣٥.

القراءة[١]، وأيضاً أنّهم نقلوه أنّه صلّىٰ خلف عبد الرحمن[٢] بن عوف ولم يقل أحد أنّه خليفة بعده.

٤ ـ قوله صلى الله عليه وآله وهو روايات:

الاولىٰ: قوله صلى الله عليه وآله: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[٣].

الثانية: روىٰ أنس أنّه صلى الله عليه وآله أمره أن يبشّر أبا بكر بالجنّة والخلافة بعده، وأن يبشّر عمر بالجنّة والخلافة بعد أبي بكر[٤].

الثالثة: روىٰ جبير بن مطعم أنّ امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وآله فكلّمته في شيء، فأمرها أن ترجع اليه، فقالت: إن لم أجدك؟ يعني بعد الموت، فقال: إن لم تجديني فاتي أبا بكر[٥].

الرابعة: روىٰ سفينة مولىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله عنه: «إنّ الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوضاً»[٦]، وكانت خلافة الشيخين ثلاث عشرة سنة، وخلافة عثمان اثني عشر سنة، وخلافة علي خمس سنين.

الخامسة: روي أنّ أبا بكر قال: يا رسول الله رأيت كأنّ عليّ برد حبرة وكأنّ فيه رقتين، فقال عليه السلام: تلي الخلافة بعدي سنتين إن صدقت رؤياك[٧].

---

(١) انظر سنن ابن ماجة ١: ٣٩٢، الحديث ١٢٣٨ و ١٢٣٩ حيث يستفاد ذلك من ظاهره، ولم نجد غير ذلك.

(٢) راجع صحيح مسلم ٤: ١٤٧ وبحار الأنوار ٢٨: ١٦٧.

(٣) بحار الانوار ٤٩: ١٩٠. وشرح نهج البلاغة ١٣: ٢٨٧.

(٤) راجع جامع الاصول ٨: ٥٥٧ و ٥٦٥ و ٥٨٤، الحديث ٦٤٠٤، البداية والنهاية ٣: ٢٦٥.

(٥) صحيح البخاري ٥: ٥.

(٦) البداية والنهاية ٦: ٢٨٠.

(٧) بحار الانوار ١٠: ٤٤٢ مع تفاوت يسير.

والجواب عن الأوّل من وجوه:

الأوّل: أنّه خبر واحد لا يوجب علماً.

الثاني: أنّه رواية عبد الملك بن عمر اللخمي وكان فاسقاً جريئاً علىٰ الله ورسوله، وهو الذي قتل عبد الله بن يقطر رسول الحسين عليه‌السلام الىٰ مسلم بن عقيل[١].

الثالث: أنّ الاقتداء بهما لا يمكن، لاختلافهما في كثير من الأحكام.

الرابع: أنّه محرّف لأنّه عليه: إنّما قال: أبا بكر وعمر ليكونا مناديين، كأنّه أمر الناس بالاقتداء بالكتاب والعترة، ووجّه الخطاب إليهما لعلمه بتغليبهما علىٰ الرئاسة نحو: ﴿ يا أيّها النبيّ إذا طلقتم النساء ﴾[٢]، وانّما قلنا ذلك جمعاً بين هذا الخبر وبين قوله: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[٣]، لأنّهما يخالفان العترة في كثير من الاحكام، ولا يمكن الاقتداء بهما وبالعترة معاً.

الخامس: أنّه لو كان صحيحاً، لاحتجّ به أبو بكر يوم السقيفة، احتج به علىٰ طلحة حين قال له: ولّيت علينا فظّاً غليظاً[٤]، ولما خالفهما غيرهما في كثير من الأحكام.

السادس: أنّ الأمر بالاقتداء بهما، لو كان موجباً لخلافتهما، لكان أصحابه عليه‌السلام كلّهم أئمة، واللازم باطل إجماعاً، فكذا الملزوم. وبيان الملازمة قوله صلى‌الله‌عليه‌وآله: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»[٥].

---

(١) معجم رجال الحديث ١٠ : ٣٨٣ وبحار الأنوار ٤٤ : ٣٧٠.

(٢) الطلاق : ١.

(٣) مسند احمد ٣ : ١٧. وبحار الانوار ٢ : ١٠٠.

(٤) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٦٤ و ٢: ٣٢ و ٦: ٣٤٣. وفي بحار الأنوار ٢٣: ١٦٣.

(٥) بحار الانوار ٢٣ : ١٥٦. وشرح نهج البلاغة ٢٠ : ١١.

وعن الثانية: بأنّ أنساً متّهم[١]، وانحرافه عن علي عليه السلام معلوم، وهو الذي ردّه يوم الطائر عن الدخول علىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله[٢].

وعن الثالثة: أنّه قال: إذا لم تجديني فأتي أبا بكر لقضاء حاجتك، ولفظة «بعد الموت» دسّها الراوي لينال بها مطلوبه.

وعن الرابعة: أنّ الإخبار بالخلافة، لا يستلزم أن تكون خلافتهم[٣] حقّة؛ لأنّ الإخبار لم يقع إلّا عن مطلق الخلافة، أعمّ من كونها حقّاً أو باطلاً، والعام لا دلالة له علىٰ الخاص، أو يكون المراد استمرار الخلافة لشخص واحد ثلاثين سنة، وهو علي عليه السلام، ويؤيّده أن خليفة الرجل في الحقيقة من استخلفه، لا من تغلّب، ورسول الله لم يستخلف إلّا عليّاً عليه السلام، فإن استدلّوا علىٰ استخلافه لغيره بهذا الخبر كان مصادرة، هذا كلّه مع تسليم الخبر وأنّه صحيح، ولكن نحن من وراء المنع.

وعن الخامسة: بما أجبنا به أوّلاً عن الرابعة.

٥ ـ قالوا: إنّ الأُمّة أجمعوا[٤] علىٰ إمامة أحد الأشخاص الثلاثة، وهم علي عليه السلام والعباس وأبو بكر، وبطل القول بإمامة الأوّلين فتعين الثالث.

أمّا الاجماع: فمذكور مشهور في السير والتواريخ.

وأمّا بطلان القول بامامتها: فلأنّه لو كان الحقّ لأحدهما لنازع أبا بكر وناظره، ولم يرضَ بخلافته كما نازع أبو بكر الأنصار حين قالوا: منّا أمير ومنكم

---

(١) راجع قاموس الرجال ٢: ١٩٦.

(٢) أمالي الصدوق: ٥٢١، الحديث ٣.

(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: خلافته.

(٤) تأريخ الخلفاء: ٦٦.

أمير[1]؛ لأنّ الرضا بالظلم ظلم، لكن كلّ واحد منهما لم ينازع ولا ناظر، بل رضيا بإمامته وبايعاه، فتعيّن أنّ الحق معه.

ولا يمكن أن يقال: ترك علي عليه المنازعة كان خوفاً وعجزاً وتقيةً؛ لأنّه كان في غاية الشجاعة، وأكثر صناديد قريش كانوا معه، كالحسن والحسين والعباس وغيرهم، وأبو بكر كان شيخاً كبيراً لا مال له ولا أعوان، فدلّ على أنّ ترك منازعتهم، كان اعترافاً بتقدّمه وكثرة فضائله.

والجواب: أمّا شكاية علي عليه السلام بسبب أخذ حقّه منه، فلا يمكن لعاقل وقف على السير والاخبار دفعها[2] فإنّ الأحاديث بذلك وان لم يبلغ كلّ واحد منها حد التواتر لكنّها تشترك في المعنى الواحد المنقول تواتراً. وأمّا المنازعة والمحاربة فلاشكّ أنّها لم تقع منه حال عقد البيعة؛ لأنّه حينئذٍ كان مشغولاً بأمر النبي صلى الله عليه وآله مغموماً لفقده، فلا يحسن منه ترك النبي صلى الله عليه وآله بلا كفن وقبر، لطلب[3] الخلافة، كما فعلوا، ولا بعد عقد البيعة حذراً وخوفاً من ثوران الفتنة، حين عدم استقرار الدين، وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وآله مع كثرة الأعداء والمنافقين.

وقولكم: إنّ أكثر صناديد قريش، كانوا معه، حتى أنّه اجتمع عنده قريباً من سبعمائة من أكابر الصحابة لا يرد علينا.

أمّا أوّلاً: فلأنّهم لم يبلغوا كثرة تقاوم من بايع أبا بكر من المنافقين، وضعفاء الإسلام والأحلام.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ذلك أدحض لحجّة الخصم؛ لأنّه إذا كان معه أكابر الصحابة

---

(١) بحار الأنوار ٢٨: ٣٣٧. وتأريخ الطبري ٢: ٤٤٣.

(٢) أثبتناه من «ح» والمطبوع، وفي «م»: دفع ذلك.

(٣) أثبتناه من المطبوع، وفي «م»: يطلب، وفي «ح»: عن طلب.

وأعظمهم كان علىٰ الحقّ في دعواه وفي تأخّره عن بيعة أبي بكر حتىٰ أُخرج مشبوقاً بحمائل سيفه، وإلّا لكان أكابر الصحابة ومجتهدوهم علىٰ الخطأ والعوام علىٰ الصواب، وذلك باطل.

ج ـ الطعن علىٰ ائمتهم:

وهو أقسام:

الأوّل: الطعن علىٰ ابي بكر بأُمور[1]:

أ ـ منها: أنّه خالف كتاب الله تعالىٰ في منع إرث رسول الله ﷺ بخبر رواه، وهو قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث ما تركناه فهو صدقة»[2] فهذا صريح في تكذيب الكتاب العزيز في قوله تعالىٰ: ﴿ وورث سليمان داود ﴾[3]، وفي قصة زكريا: ﴿ فهب لي من لدنك ولياً يرثني ﴾[4] وذلك دليل علىٰ كذب روايته، لقوله ﷺ: «إذا أتاكم عنّي حديث فاعرضوه علىٰ كتاب الله، فإن وافق فخذوه، وإن خالف فاضربوا به عرض الحائط»[5].

وحمل الآية علىٰ وراثة العلم والنبوة باطل.

أمّا أوّلاً: فلأنّه حقيقة في إرث المال، لغة، وشرعاً، فإطلاقه علىٰ غيره مجازاً لا يصار إليه إلّا بالقرينة وليس.

---

(١) أثبتناه من «ح» والمطبوع، وفي «م»: أبو بكر وقد طعن عليه بأُمور.

(٢) البداية والنهاية ٤: ٢٣١. وفي بحار الأنوار ٢٨: ٣٥٧.

(٣) النمل: ١٦.

(٤) مريم: ٥.

(٥) وسائل الشيعة ١٤: ٣٥٦، الباب ٢٠ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الحديث ٤ مع تفاوت يسير. كنز العمال ١: ١٧٩، الحديث ٩٠٧ مع تفاوت.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو أراد وراثة العلم لكان قوله: ﴿ واجعله ربِّ رضيّا ﴾[(١)] لغواً، إذ مع وراثة العلم والنبوة يكون رضياً، فلم يحتج الىٰ سؤاله، إذ لا يقال: اللّهم ابعث لنا نبيّاً واجعله عاقلاً.

ب ـ إنّ فاطمة عليها السلام كان قد نحلها رسول الله صلى الله عليه وآله فدكاً لمّا نزل قوله: ﴿ وآت ذا القربىٰ حقّه ﴾[(٢)] كما رواه أبو سعيد الخدري وجماعة، فلمّا توفّي رسول الله صلى الله عليه وآله أخذها، فطلبتها وادّعت النحلة فلم يصدقها وقد شهد لها علي عليه السلام وام أيمن، فلما آيست من ذلك ادّعت الارث، فروى لها الخبر الأوّل[(٣)].

فقد ارتكب هنا مناكير:

١ ـ تكذيبه لفاطمة عليها السلام مع دلالة القرآن علىٰ عصمتها[(٤)].

٢ ـ ايذاؤه إيّاها بردّ دعواها، حتىٰ ماتت ساخطة عليه وعلىٰ صاحبه وأوصت أن لا يصلّي عليها ابو بكر ولا عمر[(٥)]، ودفنت ليلاً مع أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «فاطمة بضعة منّي، يؤذيني ما يؤذيها، من آذىٰ فاطمة فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذىٰ الله»[(٦)] وقال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ الذينَ يُؤذونَ اللهَ وَرَسولَهُ لَعَنهم الله في الدُّنيا والآخِرة ﴾[(٧)].

---

(١) مريم: ٦.

(٢) الاسراء: ٢٦.

(٣) التبيان ٦: ٤٦٨ وقال روىٰ. ومجمع البيان ٣: ٤١١ مع تفاوت يسير. والدر المنثور ٥: ٢٧٣. وابن حجر في الصواعق المحرقة: ٢١.

(٤) مراده رحمه الله آية التطهير الاحزاب: ٣٣.

(٥) بحار الانوار ٤٣: ١٥٩ ذيل الحديث ٨. وشرح نهج البلاغة ٦: ٥٠.

(٦) علل الشرائع: ١٨٦ و ١٨٧، الباب ١٤٨.

(٧) الاحزاب: ٥٧.

٣ ـ ردّه شهادة علي عليه السلام، مع دلالة القرآن علىٰ عصمته.

٤ ـ أنّه صدّق أزواج النبي صلى الله عليه وآله في ادّعاء الحجرة لهن، فإمّا من جهة الإرث فقد ناقض قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث»[1]، أو من جهة التملّك[2] فقد قبل قولهن من غير بيّنة، وفاطمة كانت أولىٰ بذلك.

ج ـ أنّ عليّاً عليه السلام وأصحابه لمّا امتنعوا من البيعة، والتجؤوا الىٰ بيت فاطمة منكرين لبيعته، فبعث إليها عمر حتىٰ ضربها علىٰ بطنها وأسقطت سقطاً اسمه محسن، وأضرم النار ليحرق عليهم[3] البيت، وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم، وأخرجوا عليّاً قهراً بحمائل سيفه يقاد.

لا يقال: هذا الخبر يختصّ الشيعة بروايته فيجوز أن يكون موضوعاً للتشنيع به عليه.

لأنّا نقول: ورد أيضاً بطريق الخصم، رواه البلاذري[4] وابن عبد البر[5]

(١) بحار الأنوار ٢٨: ١٠٤، الحديث ٣. والبداية والنهاية ٤: ٢٣١.

(٢) أثبتناه من «م»، وفي المطبوع و«ح»: التمليك.

(٣) في «م» عليها.

(٤) روىٰ في أنساب الأشراف: أن أبا بكر أرسل الىٰ علي يريد البيعة فلم يبايع، فجاء عمر ومعه فتيلة فتلقته فاطمة علىٰ الباب فقالت: يا بن الخطاب أتراك محرقاً عليّ بابي؟! قال: نعم وذلك أقوىٰ فيما جاء أبوك. أنساب الأشراف ١: ٥٨٦.

(٥) روىٰ في الاستيعاب: أنّ عليّاً والزبير كانا حين بويع لأبي بكر يدخلان على فاطمة فيشاورانها ويتراجعون في أمرهم فبلغ ذلك عمر فدخل عليها عمر فقال: يا بنت رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان من الخلق أحد أحب إلينا من أبيك وما أحد أحبّ إلينا من أبيك وما أحد أحبّ إلينا بعده منك وقد بلغني أنّ هؤلاء النفر يدخلون عليك ولئن بلغني لافعلن ولأفعلن ثم خرج. الاستيعاب المطبوع بهامش الاصابة ٢: ٢٥٤.

وغيرهما[١]، ويؤيّده قوله عند موته : «ليتني تركت بيت فاطمة لم أكشفه»[٢].

د ـ إنّه روىٰ يوم السقيفة : الأئمة من قريش[٣]، ثم إنّه عند موته قال : «ليتني سألت رسول الله صلى الله عليه وآله هل للأنصار في هذا الأمر حقّ»[٤] وبين القولين تناقض، وكذا قوله : «ليتني في ظلة بني ساعدة ضربت علىٰ يد أحد الرجلين فكان هو الأمير وكنت أنا الوزير»[٥]، وهذا يدلّ علىٰ شكّه في كونه محقّاً في خلافته، وتندمه علىٰ دخوله فيها.

هـ ـ أنّه خالف الرسول صلى الله عليه وآله في اُمور :

١ ـ أنّه تخلّف عن جيش اُسامة مع علمه[٦] بقوله : «نفّذوا جيش اُسامة» يكرّر ذلك، وكان أبو بكر وصاحباه من جملة الجيش كما ذكره أصحاب السير، وذكره البلاذري[٧]، والأمر للوجوب كما تقرّر في اصول الفقه[٨]، وانضمت إليه قرائن تدلّ علىٰ الفور، فيكون المخالف عاصياً، هذا مع أنّهم علموا أنّ القصد في إنفاذهم توطئة الأمر لعلي عليه السلام.

٢ ـ أنّه استخلف عمر بعد موته، وعندهم أن الرسول صلى الله عليه وآله مات ولم يستخلف[٩]، فقد خالفه.

---

(١) راجع العقد الفريد ٤ : ٢٥٩.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٧ : ١٦٤. ونهج الحق : ٢٦٥.

(٣) راجع نهج الحق : ٢٦٥. الشافي في الامامة ٣ : ١٨٤. وتأريخ الطبري ٢ : ٤٥٥.

(٤ و ٥) شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ١٧ : ١٦٤. ونهج الحق : ٢٦٥.

(٦) أثبتناه من «م»، وفي «ح» والمطبوع : أمره عليه.

(٧) أنساب الاشراف ١ : ٤٧٤ حكىٰ عنه السيد المرتضىٰ في الشافي ٤ : ١٤٧، تعرض للقضية ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ١٧ : ١٧٥ مفصّلاً. وبحار الانوار ٢٢ : ٤٦٨.

(٨) قرّره السيد المرتضىٰ في الذريعة، القسم الاول : ٥١. وغيره في كتبهم.

(٩) شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ١٢ : ١٩٠ و ١٧ : ٢١٩ و ٢٢٠. وبحار الانوار ٤٩ : ٢٠٦.

٣ ـ أنّه ولّىٰ عمر، والحال أنّ النبي لم يولّه إلّا في خيبر ورجع منهزماً، وولّاه مرة اخرىٰ في جباية الصدقة، فشكاه العباس فعزله صلى الله عليه وآله[١].

٤ ـ أنّه قال: «أقيلوني فلستُ بخيركم وعليّ فيكم»[٢]، فإن كانت الخلافة له بحق فاستقالته معصية، وإن لم تكن بحق فذلك أعظم منه، مع أنّه قال: «إن استقمت فأعينوني وإن اعوججت فقوّموني، إنّ لي شيطاناً يعتريني»[٣].

و ـ أنّ عمر صاحبه يشهد أنّ بيعته كانت فلتة وقىٰ الله المسلمين شرها، فمن عاد الىٰ مثلها فاقتلوه[٤]، والفلتة في اللغة: الزّلة والبغتة، ومراده[٥] هو الأوّل لقوله وقىٰ الله المسلمين شرها، ولذلك قال عمر: «واهفاه علىٰ ضئيل بني تيم بن مرّة لقد تقدّمني ظالماً وخرج إليّ منها آثماً»[٦].

ز ـ أنّه لم يكن عارفاً بالأحكام، حتىٰ أنّه قطع يسار سارق[٧]، وأحرق الفُجاءة السُلَمي بالنار، وقال صلى الله عليه وآله: «لا يعذّب بالنار إلّا ربّ النار»[٨]. وسئل عن الكلالة، فقال: «أقول فيها برأيي فان كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمنّي ومن

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٧ : ١٦٩. وبحار الانوار ٢١ : ٣.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١ : ١٦٩ وليس فيه «عليّ فيكم» وبحار الأنوار ١٠ : ٢٧ مع ذكر أقيلوني ثلاث مرّات.

(٣) بحار الانوار ١٠ : ٤١٢. والشافي ٢ : ١١٤. و شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٧ : ١٥٦.

(٤) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢ : ٢٣. وبحار الانوار ٣٢ : ٤٩.

(٥) أثبتناه من «م»، وفي المطبوع و«ح»: المراد.

(٦) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢ : ٣٢.

(٧) انظر الغدير ٧ : ١٢٩. وسنن البيهقي ٨ : ٢٧٣ و ٢٧٤.

(٨) شرح نهج البلاغة ١٧ : ٢٢٢. وانظر الغدير ٧ : ١٥٥ و ١٥٦ و ١٥٧.

الشيطان»[1]، وسألته امرأة عن ميراث الجدّة، فقال: «لا أجد لك في كتاب الله ولا سنّة نبيّه شيئاً»[2]، فأخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة: أنّ النبي صلى الله عليه وآله أعطاها السدس. وكان يضطرب في أحكامه، ويستفتي الصحابة.

ح ـ أنّ خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة، وضاجع امرأته في ليلته، فلم يحدّه علىٰ الزنا، ولا قتله قصاصاً، فأنكر عليه عمر ذلك، وقال: اقتله، فإنّه قتل مؤمناً فلم يلتفت اليه، وقال: لا أغمد سيفاً سلّه الله علىٰ الكفار[3]. ولا ريب أنّ مالكاً كان مؤمناً، ولم يمنع الزكاة إلّا ليتبيّن له أنّ الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من يستحقّه فلم يكن مرتدّاً يستحق القتل.

وروي: أنّ عمر لمّا تولّىٰ، جمع بين عشيرة مالك، واسترجع ما وجد عند المسلمين من اموالهم واولادهم ونسائهم، حتى ردّ بعض نسائهم من نواحي دمشق وهنّ حوامل فردّهن علىٰ أزواجهن[4].

ط ـ أنّ النبي صلى الله عليه وآله فعل معه أشياء تدلّ علىٰ عدم صلاحيته للامامة فإنّه ولّىٰ عليه أُسامة، والوالي أفضل من المولّىٰ عليه، ولم يولّه عملاً ليعلم بذلك صلاحيته[5] للولاية، بل ولّاه مرّتين ليعلم بها عدم صلاحيته: احداهما: خيبر، فرجع منهزماً، يجبّن أصحابه ويجبّنونه، وثانيهما: سورة براءة، فنزل الوحي بردّه، وعزله، وأخذ السورة منه.

---

(١) الغدير ٧: ١٠٤. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٧: ٣٠١.

(٢) الغدير ٧: ١٢٠. وسنن أبي داود ٣: ١٢١ في باب الجدّة، الحديث ٢٨٩٤.

(٣) الغدير ٧: ١٦٠ و ١٦١. واسد الغابة ٤: ٢٩٥ و ٢٩٦.

(٤) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٧: ٢٠٦ و ٢٠٧.

(٥) أثبتناه من «ح» والمطبوع، وفي «م»: عدم صلاحيته.

القسم الثاني ـ الطعن علىٰ عمر بن الخطاب بأُمور :

أ ـ أنّه لمّا مات النبي صلى الله عليه وآله، قال : «والله ما مات محمد صلى الله عليه وآله ولن يموت حتىٰ يقطع أيدي رجال وأرجلهم» فتلا عليه أبو بكر : ﴿ إنّك ميّت وإنّهم ميّتون ﴾[1] فقال : «أيقنت كأني لم أسمع هذه الآية»[2] فإن كان منكراً لموته أصلاً فهذا ممّا لا يشك في جهالته، وتوجّه الطعن عليه، وإن كان منكراً لموته في ذلك الوقت كما دلّ عليه قوله : حتىٰ يقطع ... الخ فلا تكون الآية دليلاً عليه، فإنّها تدلّ علىٰ موته مطلقاً، وكان ينبغي أن يقول لأبي بكر : إنّي ما منعت موته مطلقاً، وإنّما منعته الآن، لكن لم يقل ذلك، وهو دليل علىٰ جهالته أيضاً.

ب ـ أنّه أمر برجم امرأة حامل، فقال له معاذ : إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك علىٰ ما في بطنها، فرجع عن حكمه[3]، فإن كان ذلك مع جهله بعدم رجم الحامل، فلا يصلح للخلافة، وإن كان مع جهله بحملها، وكان ينبغي أن يسأل فإنّ الحمل أحد موانع الرجم، فكان ينبغي لمعاذ أن يقول : هي حامل، ولا يقول : إن يكن لك عليها سبيل.

ج ـ أنّه أمر برجم مجنونة، فنبّهه علي عليه السلام وقال له : «رفع القلم عن ثلاثة» فقال : «لولا علي لهلك عمر»[4] وتوجيهه كما تقدّم.

د ـ أنّه قال يوماً في خطبته : من غالىٰ في مهر امرأته جعلته في بيت المال،

---

(١) الزمر : ٣٠.

(٢) سيرة ابن هشام ٤ : ٦٥٥. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٢ : ١٩٥. والشافي ٤ : ١٧٦.

(٣) شرح نهج البلاغة ١٢ : ٢٠٢. والشافي ٤ : ١٧٩.

(٤) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٢ : ٢٠٥. والشافي ٤ : ١٨٠.

فقالت امرأة : لم تمنعنا ما فرض الله لنا بقوله : ﴿ وإن آتيتم احداهنّ قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً ﴾[١] فقال : كل أحد أفقه من عمر حتىٰ المخدرات[٢].

هـ ـ أنّه فضّل عائشة وحفصة في العطاء من بيت المال وكان يعطيها كل سنة عشرة آلاف درهم ويعطي الباقيات خمسة آلاف[٣]، من غير دليل، ولم يفعل ذلك أبو بكر ولا عثمان، ولذلك طعنت عائشة علىٰ عثمان، وقالت : اقتلوا نعثلاً[٤].

و ـ أنّه اقترض من بيت المال ثمانين ألف درهم[٥]، وليس له ذلك إلّا بإذن جميع المسلمين ؛ لأنّ لكل واحد منهم حقّاً.

ز ـ أنّه منع أهل البيت من خمسهم[٦]، مع دلالة القرآن علىٰ وجوبه لهم[٧].

ح ـ أنّه لم يكن عارفاً بالأحكام حتىٰ قضىٰ في الجد ثمانين قضيّة متنافية وقيل : تسعين[٨].

ط ـ أنّه فضّل في العطاء والقسمة، والواجب التسوية[٩].

ي ـ أنّه قال علىٰ رؤوس الاشهاد : متعتان كانتا علىٰ عهد رسول الله صلى الله عليه وآله

---

(١) النساء : ٢٠.

(٢) الغدير ٥ : ٩٦ وسنن البيهقي ٧ : ٢٣٣. وتفسير الدر المنثور ٢ : ١٣٣.

(٣) شرح ابن أبي الحديد ١٢ : ٢١٤. وتلخيص الشافي ٤ : ١٤.

(٤) شرح ابن أبي الحديد ٦ : ٢١٥ و ٢٠ : ١٧، ٢٢.

(٥) المصدر السابق ١٢ : ٢١٠، ٢١١.

(٦) نفس المصدر.

(٧) الانفال : ٤١.

(٨) لم نجد بهذا النحو والذي عثرنا عليه نقلين : سبعين ومئة، راجع الغدير ٦ : ١١٦. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٢ : ٢٤٩.

(٩) راجع تفصيله في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٢ : ٢١٠ ـ ٢٢٣.

أنا أنهىٰ عنها وأُعاقب عليها[١]، وكيف يجوز له النهي والعقاب علىٰ ما كان في عهده صلى الله عليه وآله؟

ك ـ أنّه خرّق كتاب فاطمة عليها السلام، وذلك أنّه لمّا طالت المنازعة بينها وبين أبي بكر ردّ عليها فدكاً، وكتب لها كتاباً فخرجت عليها السلام والكتاب معها فلقيها عمر بن الخطاب وسألها عن شأنها، فقصّت عليه القصّة[٢]، فأخذ منها الكتاب[٣] وخرّقه، فدعت عليه، فدخل علىٰ أبي بكر فعاتبه واتّفقا علىٰ منعها[٤].

ل ـ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لمّا قال عند موته: «آتوني بدواة وكتف أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي»، فقال: «إنّ الرجل ليهجر كفانا الكتاب»[٥] واختلف أهل المجلس، حتىٰ قال بعضهم: القول ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وبعضهم: القول ما قال عمر، وكثر النزاع واللغط[٦]، حتىٰ غضب صلى الله عليه وآله، وقال: «قوموا عنّي»[٧].

والطعن من وجهين:

أحدهما: أنّ الرجل ليهجر، ومعنىٰ اللفظ أنّه ليهذي، حاشاه من ذلك.

وثانيها: ردّه ومخالفته له، وهو يدلّ علىٰ أنّه أعرف منه بالمصلحة، وكذبه[٨] في ذلك.

---

(١) الغدير ٦: ٢١١. وكنز العمال ١٦: ٥٢١، الحديث ٤٥٧٢٢.

(٢) أثبتناه من «م»، وفي «ح» والمطبوع: فقصّت قصّتها.

(٣) أثبتناه من «ح» والمطبوع، وفي «م»: فأخذ الكتاب.

(٤) تلخيص الشافي ٣: ١٢٤، ١٢٥. والشافي ٤: ٢٦٨. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٦: ٢٧٤.

(٥) أثبتناه من المطبوع و«م»، وفي «ح»: كتاب الله.

(٦) اللغط: الاصوات المبهمة المختلطة ... وقيل هو الكلام الذي لا يبيّن. (لسان العرب مادة لغط).

(٧) تذكرة الخواص لابن الجوزي: ٦٥ نقلاً عن سرّ العالمين للغزالي: ٢١.

(٨) أثبتناه من «ح» والمطبوع، وفي «م»: كذب.

م ـ أنّه لمّا حضرته الوفاة، وأُشير عليه بالوصية، قال: ادعوا لي عليّاً وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقّاص، فإنّ رسول الله مات وهو راضٍ عن هؤلاء الستة، أُريد أن أجعلها شورىٰ بينهم.

فلمّا حضروا قال لطلحة: أما إنّي أعرفك منذ أُصيبت اصبعك يوم أُحد تائهاً[1] بالذي حدث بك، ولقد مات رسول الله ﷺ ساخطاً عليك للكلمة التي قلتها يوم أُنزلت آية الحجاب[2].

وقال لعلي عليه السلام: أنت لولا دعابة فيك أما والله لئن ولّيتهم لتحملنّهم علىٰ الحق الواضح والمحجة البيضاء.

وقال لسعد: أمّا أنت فصاحب نصب[3] رايتهم ومن زهرة وأين زهرة[4] والخلافة؟

وقال لعبد الرحمن: لا يصلح هذا الأمر لمن فيه ضعف كضعفك، وما زهرة وهذا الأمر، ووصف الزبير بالبخل وأنّه يوماً شيطان، ويوماً إنسان.

ثم أقبل علىٰ عثمان وقال: كأنّي بك وقد قلّدتك قريش هذا الأمر لحبّها إيّاك، فحملت بني امية علىٰ رقاب الناس[5] فسارت اليك ذؤبان العرب، فذبحوك والله إن فعلوا لتفعلن، وإن فعلت ليفعلن بك.

---

(١) أثبتناه من «ح»، وفي «م»: واكباً.

(٢) قوله تعالىٰ: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن...﴾ النور: ٣١. والكلمة المذكورة هي أنّ طلحة لما انزلت آية الحجاب قال بمحضر ممّن نقل عنه إلى رسول الله ﷺ: ما الذي يعنيه حجابهنّ اليوم وسيموت غداً فننكحهن. راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٣) أثبتناه من «ح»، وفي «م»: إنّما أنت صاحب مقنب وأسهم، والمقنب: جماعة الخيل، وفي المطبوع: إنما أنت صاحب نصب مقنب وأسهم.

(٤) قبيلة سعد بن أبي وقاص.

(٥) «ح»: الأمر لجهالتك فحملت بني أُمية وبني معيط علىٰ رقاب الناس.

ثم قال لأبي طلحة الأنصاري: إذا دفنت كُنْ مع خمسين رجلاً من الأنصار، واحمل هؤلاء الستة علىٰ التشاور والاتفاق علىٰ واحد منهم، فإن خالفك[١] واحد منهم، فاضرب عنقه، وان خالفك اثنان فاضرب أعناقهما، وإن خالفك ثلاثة فاضرب أعناق الثلاثة الذين ليس فيهم عبد الرحمن، وإن مضىٰ ثلاثة أيام، ولم يتّفقوا علىٰ واحد فاضرب أعناق الجميع، ودع المسلمين وشأنهم[٢].

والرد عليه هنا في أماكن:

١ ـ جعل الشورىٰ طريقاً الىٰ الامامة، وهو أمر ابتدعه من غير كتاب ولا سنّة[٣][٤].

٢ ـ أنّه وصف علياً عليه السلام بما يقتضي تعيينه للامامة، وكان ينبغي[٥] أنّه ينصّ عليه، وجعل الدعابة مانعاً ليس شيء[٦]، لأنّه سمّىٰ حسن الخلق دعابة لما كان هو عليه من شراسة الخلق وشكاسته، والحق أنّ حسن الخلق من مقوّمات الامامة، وقد وصف الله سبحانه نبيّه في قوله: ﴿ وإنّك لعلىٰ خلق عظيم ﴾[٧].

وإن أراد المزاح بالباطل فهو منفي عنه عليه السلام لما روي عنه عليه السلام أنّه قال: «ما مزح امرؤ مزحة إلّا مج من عقله مجة»[٨]، علىٰ أنّ المزاح بالحق من سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله كما روي أنّه كان يمزح ولا يقول إلّا حقّاً[٩].

---

(١) في «ح» والمطبوع: خالف، وكذا في الموضعين الآتيين.

(٢) راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٨٥ ـ ١٨٧.

(٣) ولا سنة ليس في «ح».

(٤) راجع شرح نهج البلاغة ١: ١٨٥.

(٥) في المطبوع: يجب.

(٦) في «ح»: مانعة وليس شيء.

(٧) القلم: ٤. (٨) نهج البلاغة، صبحي الصالح: ٥٥٥، كلمة ٤٥٠.

(٩) مكارم الاخلاق: ٢١. وبحار الانوار ١٦: ٢٩٨.

٣ ـ أنّه قال : إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مات وهو راضٍ عليهم[١]. ثم قال لطلحة : أنّه مات وهو ساخط عليه[٢][٣] وهو تناقض.

٤ ـ أمره[٤] بقتل جماعة وهم أعيان الصحابة من غير موجب[٥].

٥ ـ أنّه قصد بحيلة الشورىٰ العدول بالأمر عن علي عليه السلام من حيث لا يشعر به، وروىٰ الطبري[٦] أنّهم لمّا خرجوا من عند عمر لقي علي عليه السلام العباس فقال : لقد عدل بالأمر عنّي يا عم، قال : وما يدريك؟ قال : قرن بي عثمان، وقال : كونوا مع الأكثر فإن رضي رجلان رجلاً ورجلان رجلاً، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن فسعد[٧] لا يخالف ابن عمه وعبد الرحمن صهر عثمان، فيولّيها أحدهما الآخر، فلو كان الآخران معي لم يغنيا عنّي شيئاً[٨]، وفيه مطاعن أُخر، هذه أشهرها.

القسم الثالث ـ الطعن علىٰ عثمان بأُمور :

أ ـ أنّه بويع علىٰ كتاب الله وسنّة نبيّه وسيرة[٩] الشيخين ولم يفعل[١٠].

ب ـ أنّه ولّىٰ أُمور المسلمين من لا معرفة له بالأُمور وهو فاسق، كاستعمال الوليد بن عقبة علىٰ الكوفة حتىٰ شرب الخمر وسكر، ودخل عليه من

---

(١) في «ح» والمطبوع : عنهم.

(٢) في «ح» والمطبوع : عليك.

(٣) راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١ : ١٨٦.

(٤) في المطبوع : أنّه أمر.

(٥) المصدر السابق : ١٨٧.

(٦) في «ح» والمطبوع : الطبرسي.

(٧) في المطبوع : وسعد.

(٨) تأريخ الطبري ٣ : ٢٩٤.

(٩) في «ح» والمطبوع : وأن يسير بسيرة.

(١٠) راجع شرح نهج البلاغة ١ : ١٨٨. وتأريخ الخلفاء للسيوطي : ١٥٤.

نزع خاتمه من اصبعه وهو لا يحس، وصلىٰ بهم وهو سكران، وقال: تريدون أن ازيدكم؟ قالوا: لا، قد صلّينا صلاتنا[١]، وكاستعمال سعيد بن العاص علىٰ الكوفة[٢] حتىٰ ظهر منه ما لأجله أُخرج[٣]، واستعمال[٤] عبد الله بن أبي سرح علىٰ مصر، فلمّا تظلّموا منه صرفه عنهم، وولّىٰ محمد بن ابي بكر، ثم كاتب عبد الله أن استمر علىٰ ولايتك[٥]، وقيل[٦]: إنّه كاتبه بقتل محمد بن أبي بكر وأصحابه ممّن يرد منه[٧] عليه، فظفر بالكتاب، وجرىٰ عليه لذلك ما جرىٰ.

ج ـ أنّ رسول الله ﷺ كان قد طرد الحكم بن العاص عن المدينة لأُمور صدرت منه، ثم لم يردّه أبو بكر ولا عمر، فلمّا ولّي ردّه وقرّبه وأعطاه مائة ألف درهم، واستوزر ابنه مروان، وسلّطه علىٰ رقاب الناس[٨].

د ـ أنّه أعطىٰ أقاربه من بيت مال المسلمين ما لا يجوز، فأعطىٰ مروان خُمْس إفريقية[٩]، وعبد الله بن خالد بن أُسيد أربعمائة ألف درهم[١٠]، وأقطع

---

(١) راجع الغدير ٨: ١٢٠ ـ ١٢٣. وشرح نهج البلاغة ٣: ١٨. وأنساب الأشراف ٥: ٣٣. والإصابة ٣: ٦٣٨. وتأريخ اليعقوبي ٢: ١٦٥.

(٢) في المطبوع: البصرة.

(٣) تلخيص الشافي ٤: ٥٥. وتأريخ الطبري ٣: ٣١٠، ٣١١.

(٤) في المطبوع: واستعمل.

(٥) تلخيص الشافي ٤: ٥٥. والبداية والنهاية ٧: ١٩٦. وتأريخ الخلفاء: ١٥٧. وتاريخ الطبري ٣: ٣١٢.

(٦) القائل هو شيخ الطائفة في تلخيص الشافي ٤: ٥٦.

(٧) ليس في «ح».

(٨) تلخيص الشافي ٤: ٥٦. وتأريخ الاسلام ٢: ٣٦٥.

(٩) في «ح»: خمس أرمينية.

(١٠) تأريخ اليعقوبي ٢: ١٦٦. والغدير ٨: ٢٥٨، ٢٥٩ نقل عن طرق مختلفة. وشرح نهج البلاغة ٣: ٣٣، ٣٤.

الحارث[١] بن الحكم موضع سوق بالمدينة يعرف بمهزور وكان رسول الله ﷺ تصدّق به علىٰ المسلمين، وأقطع مروان فدكاً ملك فاطمة عليها السلام، وأعطىٰ عبد الله ابن أبي سرح[٢] جميع ما أفاء الله من مال إفريقية بالمغرب[٣]، وأعطىٰ أبا سفيان بن حرب مئتي ألف درهم من بيت المال في اليوم الذي أمر لمروان فيه بمئة ألف، وقد كان زوّجه ابنته أُم أبان، وزوّج ابنته عائشة الحارث بن الحكم وأعطاه مئة ألف درهم من بيت المال[٤].

هـ ـ إنّه آذىٰ كبار الصحابة، فضرب عبد الله بن مسعود حتىٰ كسر بعض أضلاعه[٥] ومات وأحرق مصحفه[٦]، وضرب عمّاراً حتىٰ أصابه فتق[٧]، وضرب أباذر ونفاه الىٰ الربذة[٨].

و ـ أنّ عبيد الله بن عمر توهّم أنّ الهرمزان قتل أباه، وكان قد أسلم، فقتله ولم يقتص منه عثمان، فلمّا ولّي علي عليه السلام هرب منه الىٰ معاوية[٩]، ولمّا ثبت علىٰ الوليد شرب الخمر أراد سقوط الحدّ عنه، فحدّه علي عليه السلام وقال: لا يسقط حقّ الله وأنا حاضر[١٠].

---

(١) في «م»: الحرث.

(٢) في «م»: بن سرح.

(٣) راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٩٨. والغدير ٨: ٢٧٦.

(٤) راجع شرح نهج البلاغة ١: ١٩٨، ١٩٩. والغدير ٨: ٢٦٨.

(٥) تلخيص الشافي ٤: ١٠٤. وشرح نهج البلاغة ١: ٩٩.

(٦) شرح نهج البلاغة ٣: ٤٦. وتلخيص الشافي ٤: ١٠١، ١٠٩.

(٧) شرح نهج البلاغة ٣: ٤٦. والشافي ٤: ٢٨٦.

(٨) تلخيص الشافي ٤: ١١٥. والغدير ٨: ٢٩٢. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣: ٥٢، ٥٣.

(٩) تلخيص الشافي ٤: ١٢٣، ١٢٤. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣: ٥٩ ـ ٦١.

(١٠) تلخيص الشافي ٤: ٧٦، ٧٧. وتأريخ اليعقوبي ٢: ١٦٥.

ز ـ أنّه حمىٰ لنفسه ومنع المسلمين[١]، وهو منافٍ للشريعة، لأنّ النبي صلى الله عليه وآله جعل الناس في الماء والنار[٢] والكلأ شرعاً سواء[٣].

ح ـ أنّه لبس خاتماً من الذهب[٤]، وجعل علىٰ بابه حجاباً[٥]، وهو خلاف[٦] سيرة من تقدّمه.

ط ـ أنّه حمل الناس علىٰ قراءة زيد، وأحرق المصاحف وأسقط ما شكّ أنّه قرآن[٧].

ي ـ الأمر الجامع لحاله أنّ أهل البصرة والكوفة ومصراً اجتمعوا عليه، وحصروه وقتلوه بعد أن أوردوا عليه أحداثه. وكان بالمدينة كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار ولم ينصروه، بل خذلوه[٨]، ولو أرادوا المدافعة عنه لفعلوا، وذلك دليل علىٰ اعتقادهم خطأه، وأنّهم راضون بما جرىٰ عليه، حتىٰ أنّ عليّاً عليه السلام قال: «الله قتله وأنا معه»[٩] أي مع الله ولم يدفن إلّا بعد ثلاثة أيام.

فهذه نبذة ممّا أُورد في مطاعنه، وإذا كان هذا حال هؤلاء الثلاثة فكيف يجوز لمسلم اعتقاد خلافتهم، وأنّهم نوّاب الله في أرضه؟!

---

(١) راجع الغدير ٨: ٢٣٤ ـ ٢٣٦. وشرح نهج البلاغة ٣: ٣٩.

(٢) والنار ليس في «ح» والمطبوع.

(٣) كنز العمال ٤: ٨٢، الحديث ٩٦٣٥، ٩٦٣٦ و ٨٣، الحديث ٩٦٣٧.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) انظر تأريخ الخلفاء: ١٦٥ وتلخيص الشافي ٤: ٥٦.

(٦) في «م»: خلا.

(٧) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣: ٤٥. وتلخيص الشافي ٤: ٥٧.

(٨) راجع شرح نهج البلاغة ٢: ١٤٠، ١٤١.

(٩) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢: ١٢٨ ـ ١٥٨. وتأريخ الطبري ٣: ٤٠٥ ـ ٤٢٤.

د ـ في أحوال محاربي أمير المؤمنين عليه السلام :

لا خلاف بين الإمامية في كفرهم[١]، لقوله صلى الله عليه وآله : «حربك حربي[٢] وسلمك سلمي»[٣]، والمراد حربك مثل حربي، ولا شكّ أنّ محارب النبي كافر، فكذا[٤] محارب علي عليه السلام، وهم الناكثون والقاسطون والمارقون والذين أخبره النبي صلى الله عليه وآله أنّه سيقاتلهم[٥]، وهم أصحاب الجمل ومعاوية وأصحابه والخوارج.

لا يقال : لو كانوا كفّاراً لأتبع مدبرهم، وأجهز علىٰ جريحهم، وسبىٰ ذراريهم، واستباح أموالهم.

لأنّا نقول : أحكام الكفّار مختلفة، فإنّ الذمي كافر كالحربي وليس حكمه حكمه، وعند الزيدية وأكثر المعتزلة أنّ أصحاب الجمل فسقة وقال الأصم : هم أحسن حالاً في ذلك الحرب من علي عليه السلام، وعمرو بن عُبيد لم يقطع بفسقهم ولا بفسق علي عليه السلام، بل هم عنده بمنزلة المتلاعنين، فلو شهد علي عليه السلام أو أحد الناكثين مع عدلٍ آخر قبلت شهادتهما، ولو شهد علي عليه السلام وطلحة لم تقبل شهادتهما للقطع بأنّ أحدهما علىٰ الخطأ[٦].

وأمّا معاوية فأجمع أهل البيت علىٰ كفره، وكذا أكثر المعتزلة، لكن لا لحربه، بل لقوله بالجبر، وكان يقول : «المال مال الله ونحن خزّانه، نمنع من منعه، ونعطي من

---

(١) تلخيص الشافي ٤ : ١٣١.

(٢) «ح» والمطبوع : حربك يا علي حربي.

(٣) شرح نهج البلاغة ٢ : ٢٩٧.

(٤) في المطبوع : وكذا.

(٥) شرح نهج البلاغة ١٣ : ١٨٣.

(٦) راجع أصول الدين لعبد القاهر البغدادي : ٢٨٩ ـ ٢٩١.

أعطاه»[١]. والمجبّرة عندهم كفرة، ونقل عن الأصم: أنّه صوّبه في شيء وخطّأه في آخر[٢]. وقالت الحشوية: إنّه ليس بفاسق، بل هو خال المؤمنين، وهم يتوالونه ويترحّمون عليه. وقطع الباقون بفسقه، لوجوه:

١ ـ محاربته للامام الذي انعقدت بيعته[٣].

٢ ـ استلحاقه زياداً[٤]، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله[٥]: الولد للفراش وللعاهر الحجر[٦].

٣ ـ قتله لعمار مع قول النبي صلى الله عليه وآله: «تقتلك الفئة الباغية وآخر زادك[٧] من الدنيا اللبن»[٨]، وتأويل معاوية هذا الحديث بأنّه ما قتله إلّا من جاء به[٩]، وقوله: نعم نحن الفئة الباغية لأنّا نبغي دم عثمان[١٠]، يدلّ علىٰ صحة الخبر، وتصديقه إيّاه، لكن تأويله باطل، وإلّا لكان رسول الله صلى الله عليه وآله قتل حمزة، والبغي حقيقته الحرب بالباطل.

---

(١) لم نجده بعينه بعد الفحص في المصادر الموجودة عندنا لكن انظر مروج الذهب ٣: ٥٢. والغدير ٨: ٣٤٩.

(٢) في «ح» والمطبوع: وكذلك علي عليه السلام.

(٣) راجع تلخيص الشافي ٤: ١٣٣.

(٤) راجع الكامل لابن الاثير ٣: ٤٤٤.

(٥) في «ح» والمطبوع: قول رسول الله.

(٦) وسائل الشيعة ١٥: ٦٠٤، الباب ٩ من ابواب اللعان، الحديث ٣.

(٧) في «ح»: شرابك.

(٨) شرح نهج البلاغة ٨: ٢٤ مع تفاوت يسير.

(٩) في المطبوع: إنّما قتله من جاء به.

(١٠) راجع خلاصة عبقات الأنوار ٣: ٣٧.

٤ ـ وضعه السبّ علىٰ علي عليه السلام، وكتبه بذلك في[1] الآفاق، حتىٰ قال له ابن عباس: أسألك أن تمسك من سبّ هذا الرجل، فقال: لا والله[2] لا أُمسك حتىٰ ينشأ عليه الصغير، ويهرم عليه الكبير، ولم يزل الحال كذلك الىٰ زمان عمر بن عبدالعزيز[3].

٥ ـ قتله لحجر بن عدي وأصحابه لمّا امتنعوا من السبّ[4].

أخذه البيعة لابنه يزيد وهو فاسق حتىٰ صدر عنه في ذريّة الرسول صلى الله عليه وآله ما صدر[5].

وأمّا الخوارج: فلاشكّ أيضاً في كفرهم[6] لنصبهم عداوة علي عليه السلام، وثبوته[7] معلوم من الدين ضرورة، ولتواتر الحديث بفسقهم[8]، وأنّهم يخرجون علىٰ خير فرقة من الناس تحتقر صلاتكم في جنب صلاتهم، وصومكم في جنب صومهم يقرأون القرآن لا يتجاوز تراقيهم، آيتهم رجل أسود مجذوع اليدين[9] إحدىٰ يديه[10] كأنّها ثدي امرأة[11] يمرقون من الدين كما يمرق السهم من

---

(١) في المطبوع: الىٰ.

(٢) في المطبوع: لا والله.

(٣) راجع الغدير ١٠: ٢٥٧ ـ ٢٧١ نقلاً عن مصادر مختلفة. وشرح نهج البلاغة ٤: ٥٦ ـ ٦٣ ولكن لم نجد فيها منع ابن عبّاس وسؤاله لمعاوية الكف عن السب.

(٤) راجع الكامل في التأريخ ٣: ٤٧٢ ـ ٤٨٦.

(٥) الكامل في التأريخ ٣: ٥٠٣.

(٦) راجع أوائل المقالات للشيخ المفيد: ٤٢، ٤٣.

(٧) في «ح»: تحريمه، وفي المطبوع: ثبوته بصفتهم.

(٨) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٩: ١٧٢. ومستدرك الحاكم ٣: ١٢١ و ١٣٠. واحقاق الحق ٩: ٤٦١. وتلخيص الشافي ٤: ١٣٤، ١٣٥.

(٩) «ح»: وقيل أدعج مخدج اليد.

(١٠) في المطبوع: ثدييه.

(١١) في المطبوع: المرأة.

الرميّة[١]، وهو نصّ علىٰ كفرهم؛ لأنّ معنىٰ يمرقون يخرجون، والخارج من الدين لايكون داخلاً فيه. ودعوىٰ توبة أصحاب الجمل، باطلة باجماع أهل البيت عليهم‌السلام، وتفصيل ذلك في المطوّلات.

القسم الثاني[٢]: الرد علىٰ الزيدية[٣]

والمشهور منهم ثلاث فرق: السليمانية: أصحاب سليمان بن جرير[٤]، والصالحية: أصحاب صالح بن حي[٥].

والفرقتان متساويتان في اعتقاد إمامة الشيخين باختيار الأُمّة علىٰ وجه الاجتهاد، ونقل عن سليمان: أنّ الأُمّة أخطأت في اختيارهما مع وجود علي عليه‌السلام[٦]، لكن لا يبلغ ذلك درجة الفسق، لأنّه خطأ اجتهادي، ثم اختلفوا في عثمان، فالسليمانية طعنوا[٧] فيه كطعن الامامية، وكفّروا أيضاً محاربي علي عليه‌السلام، والصالحية توقّفوا في عثمان[٨] نظراً الىٰ أنّه من العشرة المبشّرة

---

(١) انظر مروج الذهب ٢ : ٤٠٦.

(٢) من الأقسام التي ذكرها في الصفحة ٣٤٩.

(٣) مرّ التعريف بها في الصفحة : ٣١٨.

(٤) وكان يقول : ان الامامة شورىٰ فيا بين الخلق ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين وانها تصح في المفضول مع وجود الافضل. (الملل والنحل ١ : ١٤١)

(٥) قولهم في الامامة كقول السليمانية إلّا أنهم توقفوا في أمر عثمان أهو مؤمن أم كافر؟ وهم الذين جوّزوا إمامة المفضول وتأخير الفاضل والأفضل إذا كان الفاضل راضياً بذلك. (المصدر السابق : ١٤٢)

(٦ و ٧) الملل والنحل ١ : ١٤١.

(٨) الملل والنحل ١ : ١٤٢.

بالجنّة[١]، والىٰ أحداثٍ أحدثها[٢]، وقال هؤلاء[٣]: علي عليه‌السلام أفضل الأمّة وأولاهم بالإمامة، إلّا أنّه سلّم الأمر اليهم ورضي بهم، ونحن راضون بما رضي بـه، ولو لم يرض لهلك أبو بكر[٤].

وهاتان الفرقتان مطاعن الجمهور كافية في الردّ عليهم.

وأمّا الفرقة الثالثة: وهم الجاروديّة: أصحاب أبي الجارود، فوافقوا[٥] الإمامية في تخطئة الثلاثة، والطعن عليهم، والتبرّي منهم، وأثبتوا إمامة علي عليه‌السلام بالنصّ الخفي خاصة، وأمّا الحسنين بالنصّ الجلي، وساقوا الإمامة في أولادهما لمن اجتمع فيه الأوصاف السابقة[٦]، فوضع النزاع معهم في مواضع:

أ ـ إنّهم لا يشترطون العصمة[٧]، وهذا قد بيّنا بطلانه[٨].

ب ـ إنّهم لا يشترطون النصّ الجلي في إمام أصلاً، لكن اتفق ذلك للحسنين عليهما‌السلام ولم يوجد في حقّ علي عليه‌السلام، وهذا أيضاً أبطلناه، وقد بيّنا وجود

---

(١) جامع الأُصول ٨: ٥٥٨، الحديث ٦٣٧٠ و ٦٣٧١.

(٢) مرّت في الصفحة: ٣٧٠ وما بعدها.

(٣) الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٤٣.

(٤) في «م»: ونحن راضون بما رضىٰ لهلك أبو بكر.

(٥) في «م»: فوافق.

(٦) الفرق بين الفِرق: ٣٠ و ٣١. وراجع كشف الفوائد في شرح القواعد للعلّامة الحلي: ٧٧.

(٧) لم نجد هذا منهم بعد الفحص عن مظانه تصريحاً. نعم، يمكن أن يستفاد ذلك من بعض كلماتهم. انظر الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٤٣. حيث اشترطوا القيام بالسيف والأفضلية ولم يشترطوا غيرهما، وفي تلخيص الشافي ٤: ١٩٤ قال: إنّ العصمة التي نراعيها للأئمة عصمة الأنبياء وانه حافظ الشريعة لا يدعيها أحد من الزيدية.

(٨) تقدّم البحث عنه في الصفحة ٣٢٦ وما بعدها.

النص الجلي علىٰ علي عليه السلام من طرقنا[١] وطرق الجمهور[٢]، وورد[٣] أيضاً من طرق الزيدية، فإنّ صاحب المحيط[٤] ذكر روايات متعددة، وقال: إنّها تدلّ علىٰ إمامته من غير فكر[٥] ولا روية، وهو الجلي بعينه.

ج ـ اكتفاؤهم في تعيين الإمام بالقيام والدعوىٰ في غير الحسنين عليهما السلام، وأمّا هما فلم يشترطوا فيهما ذلك؛ لقوله صلى الله عليه وآله: «قاما أو قعدا»[٦][٧]. وهذا أيضاً يعلم بطلانه ممّا تقدّم.

لكن نزيد علىٰ ذلك ونقول: يدلّ علىٰ بطلانه وجوه:

١ ـ إنّه غير القائم الداعي[٨]، إمّا أن يجوز له القيام والدعوة أو لا، فإن كان الأوّل فلا يكون القيام والدعوة دليلاً علىٰ الإمامة، لأنّهما حينئذٍ أعمّ، والعامّ لا دلالة له علىٰ الخاص، وإن كان الثاني كانت صحّة القيام والدعوة موقوفة علىٰ الإمامة، فلو توقفت الإمامة علىٰ القيام والدعوة لزم الدور المحال.

٢ ـ لو كان القيام شرطاً لما صحّت إمامة الحسنين عليهما السلام واللازم باطل اتفاقاً فكذا الملزوم.

(١ و ٢) تقدّم في الصفحة ٣٣١ ـ ٣٤١.

(٣) في «م»: وروده.

(٤) يبدو أنه من الزيدية، ولم نعرف من كتبهم، يسمى بـ«المحيط» إلّا كتاب «المحيط بالامامة» لأبي الحسن علي بن الحسين الزيدي. راجع مؤلفات الزيدية ٣: ٤٣٤.

(٥) في «ح»: نكير.

(٦) راجع الملل والنحل للشهرستاني ١: ١٤٣.

(٧) بحار الانوار ٤٣: ٢٩١.

(٨) «ح» والمطبوع: المدّعي.

وبيان الملازمة ظاهر من قوله عليه السلام: «إمامان قاما أو قعدا»، ولو[1] كان القيام شرطاً لما صحّ نفيه عنهما كالعلم والعدالة.

٣ ـ إنّه لو كان القيام كافياً لزم نقض الغرض من نصب الإمام، واللازم كالملزوم في البطلان.

بيان الملازمة: أنّ نصب الإمام جعل لإطفاء النائرة، ولا يحصل ذلك من مذهبهم، لجواز تعدّد من اتّصف بالقيام والدعوة في زمان واحد ومكان واحد، فيبايع هذا قوم، وهذا قوم، فيقع الخلاف بينهم بالتحارب والتجاذب.

٤ ـ لو قام اثنان كلّ منهما موصوف بصفات الإمامة[2]، فإمّا أن يتبعا معاً، وهو محال، أو يتبع أحدهما دون الآخر، وهو ترجيح من غير مرجح[3].

٥ ـ أنّ الأُمّة بعد رسول الله اختلفوا في طريق الإمامة[4] فمنهم من قال بالنص، ومنهم من قال بالاختيار، ولم يدّع أحد القيام، فلو كان حقّاً، لزم خروج الأُمّة عن الحق، وهو باطل.

٦ ـ أنّ الامام: إمّا أن يكون من قبل الله، أو من قبل الأُمّة، أو من قبل نفسه، والأخيران باطلان، فتعيّن الأوّل، فيبطل[5] القيام، وهو المطلوب. أمّا بطلان الثاني، فلما[6] تقدّم[7]، إذ هو قول الجمهور بعينه. وأمّا[8] الثالث، فبعين[9] ما أبطلنا به الاختيار، فلم يبق إلّا الأوّل.

---

(١) في المطبوع: فلو.

(٢) «م»: الإمام.

(٣) راجع كشف الفوائد في شرح القواعد: ٨٣.

(٤) في «م»: الإمام. (٥) «م»: فبطل.

(٦) «م»: فقد. (٧) تقدّم في بحث الإمامة.

(٨) «م»: وكذا. (٩) «م»: لعين.

فلابدّ من الدلالة علىٰ أنّه من قبله تعالىٰ، وهو النص إمّا مـن الله، أو مـن رسوله، أو من إمامٍ سابقٍ عليه، فبطل القيام، وهو المطلوب.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون جعله علىٰ تلك الصفات نصّاً علىٰ إمامته؟

لأنّا نقول: هذا باطل.

أمّا أوّلاً: فلأنّك إن أردت أنّ جميع الصفات من الله تعالىٰ، وهي دليل علىٰ إمامته لزمك الجبر في الأوّل، وهو باطل، وفي الثاني إقامة الدليل علىٰ دلالة تلك الصفات علىٰ الإمامة، فإنّا من وراء المنع. وإن أردت أنّ بعضها من الله وأنّه يدلّ علىٰ الامامة، لزمك أن يكون البعض الآخر ساقطاً عن درجة الاعـتبار وإقـامة الدليل علىٰ دلالة الأوّل علىٰ الإمامة. وإن أردت أنّ جميعها من غـير الله تـعالىٰ، وأنّها دليل علىٰ الإمامة، لزمك إقامة الدليل علىٰ كلتا المقدّمتين، ولن تـقدر عـلىٰ أنّه(١) كيف يكون ما هو من غير الله نصّاً من الله؟!

وأمّا ثانياً: فلأنّه إذا كانت تلك الصفات دالّة علىٰ النص أو هي النص كان كما قلنا، ويكون من قبيل النص العقلي وأنت لا تقول به، وإذا أُبطلت هذه القواعد التي بني عليها صحّة مذهبهم بطلت إمامة زيد ومن قام بالأمر بعده الىٰ يومنا هذا؛ لأنّ ذلك مبني علىٰ هدم قاعدة النص والعصمة، وقد بيّنا تشييد أركانها، وهـم لم يدّعوها في زيد ولا من قام بعده.

علىٰ أنّا لا نخطئ زيداً عليه السلام في قيامه وجهاده، وايضاح ذلك بما رواه شيخنا الصدوق محمد بن بابويه رحمه الله في حديث أخذنا منه موضع الحاجة عن الرضـا عليه السلام قال: أخبرني أبي موسىٰ بن جعفر عليهما السلام أنّه سمع أباه يقول: رحم الله عمّي زيداً، إنّه دعا الىٰ الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله ولو ظفر بما دعا اليه لوفىٰ، قـال عليه السلام: ولقـد

---

(١) «ح»: مع أنّه.

استشارني في خروجه، فقلت له: يا عم! إن رضيت أن تكون المقتول المصلوب بالكناسة فشأنك، فلمّا ولّىٰ، قال جعفر بن محمد عليهما السلام: ويل لمن سمع دعوته فلم يجبه، فقال المأمون: يا أبا الحسن أليس قد جاء فيمن ادّعىٰ الامامة بغير حقّها ما جاء؟ فقال الرضا عليه السلام: إنّ زيد بن علي لم يدّع ما ليس له بحق، إنّه أتقىٰ لله من ذلك، إنّه قال: أدعوكم للرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله، وإنّما جاء ما جاء فيمن يدّعي أنّ الله نصّ عليه، ثم يدعو الىٰ غير دين الله، ويضلّ عن سبيله بغير علم، وكان زيد ممّن خوطب بقوله[1]: ﴿ وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم ﴾[2][3].

أقول: ولا يمكن حمل قوله الىٰ الرضا، أي الىٰ نفسه، كما يقول[4] الامام نفسه: أدعوكم الىٰ الإمام العادل، لأنّه خلاف الظاهر أنّ مراده[5] أدعوكم الىٰ كلّ مرضيٍّ من آل محمد عليهم السلام، ولأنّ الرضا بمعنىٰ المرضي وهو عام، والأصل إجراء العام علىٰ عمومه، فحمله علىٰ إرادة نفسه تخصيص من غير دليل. ولهم شبهات واهية علىٰ دعواهم مبنية علىٰ هدم قاعدة العصمة، والنص لا يخفىٰ علىٰ المحصّل، والجواب عنها، وأكثرها روايات[6] من طريقهم مع تسليم صحّتها ليست دالّة علىٰ المطلوب.

فائدة: من تشنيعهم علينا: قول سليمان بن جرير شيخهم: «إنّ أئمة الرافضة قد وضعوا مقالتين لشيعتهم لا يظهر أحد قط عليهم معها:

---

(١) في المطبوع: بهذه الآية.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) عيون أخبار الرضا ١: ٢٤٨، ٢٤٩.

(٤) «م»: يقال.

(٥) في المطبوع: فإنّ الظاهر أنّ مراده.

(٦) انظر عيون أخبار الرضا ١: ٢٤٨ ـ ٢٥٣.

احداهما: القول بالبداء، فإن أظهروا مقالاً أنّهم سيكون لهم قوّة وشوكة وظهور، ثم لا يكون الأمر علىٰ ما أخبروا به، قالوا: بدا لله في ذلك.

وثانيهما: القول بالتقية، فإنّهم كلّما أرادوا تكلموا به، فاذا قيل لهم: ذلك ليس بحق، وظهر لهم البطلان قالوا: إنّما قلناه تقيةً وفعلناه تقية»[١].

والجواب: لا شكّ أنّ هذا قول عدوّ معاند، كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام: «إنّ النواصب أعداؤنا، والزيدية أعداؤنا، وأعداء شيعتنا»[٢].

وجواب الاولىٰ: بالمنع من القول بالبداء، إذ لم يصح ذلك عن أئمتنا، وعلىٰ تقدير صحّته فهو خبر واحد يمكن حمله علىٰ النسخ الذي لا يمكن دفعه إلّا من يهودي، وذلك أنّ البداء رفع الحكم الثابت بالشرع قبل وقت العمل به والنسخ رفعه بعد وقت العمل به، مع أنّه منقول عن زيد رضي الله عنه، فالشناعة مقلوبة[٣] عليهم[٤].

وجواب الثانية: أنّ التقية لا يمكن لمسلم دفعها إلّا مكابرة، ودليلنا عليها من وجوه:

١ ـ أنّها دافعة للضرر، ودفع الضرر واجب مطلقاً، أمّا الاولىٰ فظاهرة، لأنّا لا نجوّزها إلّا عند الخوف، وأمّا الثانية فلما تقدّم في باب العدل.

٢ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ لا يتّخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ﴾ الىٰ قوله: ﴿ إلّا أن تتقوا منهم تقاة ﴾[٥] وقرئ تقية، وهو نص في الباب.

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ١ : ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) لم نعثر عليه في الجاميع الحديثية، ولكن ذكره البيّاضي في الصراط المستقيم ٢ : ٢٧٠.

(٣) «ح» : معلومة.

(٤) راجع باب البداء والنسخ من بحار الأنوار ٤ : ٩٢ ـ ١٤٧.

(٥) آل عمران : ٢٨.

٣ ـ قصة عمّار بن ياسر مع الكفّار، لمّا أُمر بسبّ النبي ﷺ فسبّه، ولم يسبّه أبواه، فقال له النبي ﷺ: إن عادوا فعد، فنزل: ﴿ إلّا من أُكره وقلبه مطمئن بالايمان ﴾[١][٢].

٤ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ ولا تلقوا بأيديكم الىٰ التهلكة ﴾[٣] الىٰ غير ذلك، والتقية نجوّزها حين خوف التهلكة.

إن قلت: فالفرق بينها وبين النفاق؟

قلت: هي اظهار الباطل وكتمان الحق خوفاً من الظالم، والنفاق إظهار الحق وكتمان الباطل خوفاً من العادل.

هذا، مع أنّ هؤلاء الجهلة لو فطنوا وأنصفوا، لما قالوا ذلك، فإنّهم كانوا في زمن بني العبّاس ينقلون علم[٤] مذهبهم من «اليقاطين» الىٰ الجرار تحت الأرض، حتىٰ سمّي مذهبهم الجرة[٥]، ثم إنّهم يقعدون الآن ويختبئون في حصن من الحصون، ولا يخرجون، فإن كان مع القدرة علىٰ الجهاد فهو فسق، وإن كان مع العجز وخوف الهلاك فهو كقولنا: لكنّهم صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون.

ولو أنصفت في حكمها أُم عامر[٦] إذن لرأت تلك المساوي محاسنا

---

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) راجع مجمع البيان ٣: ٣٨٧ ـ ٣٨٨. وجامع البيان في تفسير القرآن ١٤: ١٢٢.

(٣) البقرة: ١٩٥.

(٤) في «م» و«ح»: علىٰ.

(٥) الصراط المستقيم ٢: ٢٧١.

(٦) في المطبوع: أُم مالك.

القسم الثالث : في الرد علىٰ باقي فرق الشيعة

أمّا ما عدا الاسماعيلية والغلاة : فناهيك في بطلان مقالتهم[١]، انقراضهم.

وأمّا الغلاة : فلقولهم بالحلول والاتحاد والتجسيم، خرجوا عن الملة، وبطلت مقالتهم ببطلان ذلك، وقد تقدّم[٢].

وأمّا الاسماعيلية[٣] : فنقول : نقل الاستاذ المحقق الطوسي ـ رضوان الله تعالى عليه ـ في حكاية مذهبهم : أنّهم يقولون : كلّ ظاهر فله باطن، يكون ذلك الباطن مصدراً، وذلك الظاهر مظهراً، ولا يكون ظاهراً لا باطن له، إلّا ما هو كالسراب، ولا باطن لا ظاهر له، إلّا خيال لا أصل له.

ومذهبهم أنّ الله تعالىٰ أبدع بتوسط معنىٰ يعبّر عنه بكلمة «كن» أو غيرها عالمين :

---

(١) في «م» : مذاهبهم.

(٢) في الصفحة ١٣١ ـ ١٣٢.

(٣) الإسماعيلية : أتباع إسماعيل ابن الامام جعفر الصادق عليه السلام، وتوفي في حياة أبيه بلا خلاف كما يشهد به التواريخ والأحاديث وذلك في سنة (١٤٥) أو سنة (١٣٣) علىٰ قول ضعيف، ووفاة الإمام الصادق عليه السلام في سنة (١٤٨) بإجماع المؤرّخين من الفريقين، وصلّىٰ عليه أباه عليه السلام ودفنه ونزل معه في قبره وكشف عن وجهه بعد ما فرغ عن غسله وأراه الناس ليحصل لهم اليقين بموته فكيف تثبت إمامته مع ثبوت إمامة أبيه.

وكانت ولادة إسماعيل سنة (١٠١) ويرىٰ بعضهم أنه توفي سنة (١٣٨) وهو أيضاً قول ضعيف، وأمّا القول إن إسماعيل توفي سنة (١٥٩) فممّا لا أصل له ويعدّ من الأغلاط فإنّ وفاته في حياة أبيه عليه السلام من اليقينيات.

عالم الباطن: وهو عالم الأمر وعالم الغيب، ويشتمل علىٰ العقول والنفوس والأرواح والحقائق كلّها، وأقرب ما فيها الىٰ الله تعالىٰ هو العقل الأوّل، ثم ما بعده ثم علىٰ الترتيب.

وعالم الظاهر: وهو عالم الخلق وعالم الشهادة، ويشتمل علىٰ الأجرام العلوية والسفلية والأجسام الفلكية والعنصرية، وأعظمها العرش، ثم الكرسيّ، ثم سائر الأجسام علىٰ الترتيب.

والعالمان ينزلان من الكمال الىٰ النقصان، ويعودان من النقصان الىٰ الكمال، حتىٰ ينتهيا[1] الىٰ (الأمر)[2]، وهو المعبّر عنه بكلمة «كن»، وتنتظم بذلك، سلسلة الوجود الذي مبدؤه من الله ومعاده إليه.

ثم يقولون: إنّ الإمام هو مظهر الأمر، وحجته مظهر العقل الذي يقال له: العقل الأوّل وعقل الكل، والنبيّ مظهر النفس التي يقال لها: نفس الكل، والإمام هو الحاكم علىٰ عالم الباطن، ولا يصير غيره عالماً بالله إلّا بتعليمه ايّاه، والنبي هو الحاكم في عالم الظاهر، ولا تتم الشريعة التي تحتاج الناس إليها إلّا به، ولشرعه[3] تنزيل وتأويل، ظاهره التنزيل، وباطنه التأويل، والزمان لا يخلو إمّا عن نبي، وإمّا عن شريعته، وأيضاً لا يخلو عن امام ودعوته، وهي ربّما تكون خفيّة مع ظهوره، إلّا أنّها تكون ظاهرة مع خفائه البتة، ﴿ لئلا يكون للناس علىٰ الله حجة بعد الرسل ﴾[4].

---

(١) «ح»: تنتهي.

(٢) أثبتناه من المطبوع وفي «ح»: الأرض.

(٣) في المطبوع: لشريعته.

(٤) النساء: ١٦٥.

وكما يعرف النبيّ بالمعجز القولي أو الفعلي، كذا يعرف الإمام بدعوته الىٰ الله، ويدّعون أنّ المعرفة بالله لا تحصل إلّا به، والأئمة ذرية بعضها من بعض، فلا يكون إماماً إلّا وهو ابن امام، ويجوز أن يكون للإمام أبناء ليسوا بأئمة، ولا يخلو الزمان من إمام. إمّا ظاهر وإمّا مستور، كما لا يخلو زمان من نور نهارٍ وظلمة ليلٍ، ثم لم يزل العالم هكذا ولا يزال، وطريقهم التأليف بين أقوال الحكماء، وأقوال أهل الشرائع فيما يمكن أن يؤلّف منهما[1].

وأمّا تعيين الأئمة[2] فقد حكينا عنهم فيما تقدّم[3]، وهؤلاء كما يرىٰ لا حجة لهم فيما يدعونه في هذه المقامات، مع أنّهم يرتكبون ما يعلم خلافه من الدين ضرورةً، واجماع الأُمّة دليل[4] علىٰ بطلانه.

ثم إنّ كلامهم يدلّ علىٰ أُمور[5]:

أ ـ أنّه تعالىٰ يفعل بوسائط، وهذا قد تقدّم بطلانه[6].

ب ـ إنّ العالم أزليّ أبديّ[7]، وقد تقدّم بطلان الأوّل[8]، وسيأتي بطلان الثاني[9].

---

(١) راجع قواعد العقائد المطبوع ضمن ميراث اسلامى ايران ٨: ٤٨٩ ـ ٤٩٠ وكشف الفوائد في شرح القواعد: ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) «م»: وأمّا نفس الأئمة.

(٣) في الصفحة ٣١٩ وما بعدها.

(٤) «م»: دالّ.

(٥) في المطبوع: يدلّ علىٰ بطلانه أمور.

(٦) تقدّم في المقصد الثاني من اللامع التاسع.

(٧) تقدّم في الصفحة: ٣٨٦. اشارة إلى قوله: عالم الباطن وهو عالم الأمر ... الىٰ آخره.

(٨) تقدم في اللامع السادس.

(٩) في الصفحة ٤٣٦.

ج ـ إثبات العقول المجردة[١]، وقد تقدّم[٢] بطلان مبنىٰ ذلك، وهو أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد.

د ـ إن العلم بالله لا يحصل إلّا بتعليم الامام[٣]، وقد تقدّم[٤] كون النظر مفيداً للعلم بنفسه.

هـ ـ إنّ الإمامة أفضل من النبوة، لكونها مظهر الأمر[٥]، وهو العقل، وأنّها ليست بواسطة النبوة، بل هي رئاسة مستقلّة في عالم الباطن[٦]، وهو أيضاً باطل بما تقدّم[٧]، وبإجماع الأُمّة، مع كونه عارياً عن البرهان، فهؤلاء كما يرىٰ خارجون عن الملّة.

واعلم: أنّ الفخر الرازي جعل الشيعة جنساً تحته أربعة أنواع: الإمامية والزيدية والاسماعيلية والغلاة[٨].

وهذا باطل، لأنّ الأخيرين[٩] قد بان لك خروجهم عن اعتقاد الاسلام، فهم خارجون عن الملّة فضلاً عن التشيع[١٠].

---

(١) اشارة الىٰ قوله في الصفحة ٣٨٦: ... الله هو العقل الأوّل ... الىٰ آخره.

(٢) في الصفحة: ٧٤.

(٣) اشار اليه في آخر الصفحة ٣٨٦ وقاله السيوري في إرشاد الطالبين: ١١٣ في كيفية حصول العلم عقيب النظر.

(٤) في الصفحة ٣٥.

(٥) في «م»: مظهرة للأشرف.

(٦) اشار إليه في الصفحة ٣٨٦. بقوله ثم يقولون: إنّ الامام عليه السلام ... الىٰ آخره.

(٧) في الصفحة: ٣١٥.

(٨) كتاب المحصّل للرازي: ٥٧٥ وجاء فيه بدل الإسماعيلية «الكيسانية»، الطبعة الأُولى، مطبعة أمير قم، ١٤٢٠هـ.

(٩) في المطبوع: الأخيرتين.

(١٠) «ح»: الشيعة.

وأمّا الزيدية، فنقول: قال الجوهري: شيعة الرجل أتباعه وأنصاره يقال شايعه إذا[١] والاه، وقال بعد ذلك: كلّ قوم أمرهم واحد، يتبع بعضهم بعضاً فهم شيع[٢]، ولاشكّ أنّ اسم الشيعة في العرف يختصّ بقوم يرون تقديم علي عليه‌السلام علىٰ الصحابة بالخلافة والفضل، فعلىٰ هذا خرجت السليمانية والصالحية، فلم يبق إلّا الجارودية، وهم أيضاً ليسوا شيعة في الحقيقة؛ وبيانه موقوف علىٰ مقدمات:

الأُولىٰ: اتفاقنا نحن وهم، وجاء متواتراً: أنّ عليّاً وشيعته علىٰ الحق[٣]، وأنّ الحق يدور مع علي كيفما دار[٤].

الثانية: لا شكّ أنّ الجارودية ليسوا متابعي الامامية علىٰ معتقدهم بل مباينون لهم ومعاندون.

الثالثة: قيام الدليل علىٰ صحّة مذهب الإمامية ـ كما تقدّم ـ فلو كان الجارودية[٥] شيعة لزم أن يكون الحق والنجاة في أكثر من واحد من الفرق، وهو باطل، لقوله صلى‌الله‌عليه‌وآله: «ستفترق أُمّتي ثلاثاً وسبعين فرقة واحدة ناجية والباقون في النار»[٦] وبغير ذلك من الأدلّة.

---

(١) «ح» والمطبوع: كما يقال.

(٢) الصحاح ٣: ١٢٤٠، مادة (شيع).

(٣) لم نعثر عليه بعينه ونقل ابن عساكر قريباً منه في ترجمة الامام علي بن أبي طالب ٢: ٤٤٢. وراجع الدر المنثور للسيوطي: ٣٧٩. وكنوز الحقائق: ٨٢، ٩٢ وفضائل الخمسة ٢: ١٠٤.

(٤) بحار الانوار ٣٨: ٢٨، ذيل الحديث ١. ومجمع الزوائد ٧: ٢٣٥. وبعينه نقل في بحر المناقب حكاه عنه في إحقاق الحق ٤: ٢٧.

(٥) مرّ التعريف بهم في الصفحة: ٣١٩.

(٦) كنز العمال ١: ١٨٣، الحديث ٩٢٨. وبحار الانوار ٢٨: ٤، الحديث ٣.

المقصد الرابع
في التفضيل ودفع المطاعن

وفيه مرصدان :

المرصد الأوّل : في التفضيل

وفيه فصلان :

الفصل الأوّل :

إنّ علياً عليه السلام أفضل الخلق بعد رسول الله ، وهو مذهب معتزلة بغداد وعطاء ومجاهد من التابعين[1] ، والشيعة كافة قديماً وحديثاً .

ولنا في المطلوب مسلكان :

الأوّل : النص علىٰ أفضليته إجمالاً ، وهو من وجوه :

أ ـ إنّه مساوٍ للنبي صلى الله عليه وآله[2] ، والنبي أفضل ، ومساوي الأفضل افضل .

---

(١) راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١ : ٧ ، ٨ .

(٢) « ح » والمطبوع : النبي .

أمّا الأُولىٰ: فلقوله تعالىٰ: ﴿ قُل تَعالوا نَدعُ أبناءَنا وأبناءَكُم ونِساءَنا ونِساءَكم وأنفُسَنا وأنفُسَكم ﴾[١] واتفق المفسرون علىٰ أنّ المراد بالنساء فاطمة، وبالابناء الحسنان، وبالأنفس هو علي عليه السلام[٢]، ومن المحال أنّ[٣] نفس علي عليه السلام هي نفس النبي صلى الله عليه وآله حقيقة، فبقي أن يكون المراد المثليّة، والمثلية هي التساوي والمتساويان ـ كما عرفت ـ هو الذي يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه[٤]، فيقتضي (ذلك)[٥] أنّ كلّ ما حصل لمحمد صلى الله عليه وآله من الفضائل فمثله حاصل لعلي عليه السلام إلاّ ما أخرجه الدليل، فبقي عامّاً فيما سواه.

وأمّا [الثانية][٦]: أنّ محمداً صلى الله عليه وآله أفضل، فهو ممّا لا شبهة فيه، فيكون علي عليه السلام كذلك، وهو المطلوب.

إن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بالنفس هو رسول الله صلى الله عليه وآله[٧] ليكون اللفظ مستعملاً في حقيقته؟ لأنّ ما ذكرتموه مجاز خلاف الأصل، وصيغة الجمع لا تنافي ما ذكرناه، إذ المعظم يعبّر عنه بالجمع، كـ﴿ نحن نقصّ عليك ﴾[٨].

قلت: أوّلاً: هذا خلاف الظاهر، فلا يصار اليه إلاّ بدليل خصوصاً، وقد ثبت أنّ المفسرين نقلوا ذلك.

---

(١) آل عمران: ٦١.

(٢) مجمع البيان ١: ٤٥٢. التبيان في تفسير القرآن ٢: ٤٨٤. التفسير الكبير للفخر الرازي ٨: ٨١.

(٣) في المطبوع: أن تكون.

(٤) في المطبوع: اللذان يسند أحدهما مسند صاحبه.

(٥) أثبتناها من المطبوع.

(٦) هذه الزيادة بمناسبة: الأُولىٰ.

(٧) «ح»: هو النبي.

(٨) يوسف: ٣. الكهف: ١٢.

وثانياً: يلزم أن يكون المدعو والداعي واحداً، وهو باطل.

ب ـ خبر الطائر: وهو قوله صلى الله عليه وآله: «اللّهم إئتني بأحبّ خلقك اليك يأكل معي من هذا الطائر»[1] فجاء علي عليه السلام، والخبر مشهور متواتر، ومعلوم أنّ المحبة هي كثرة الثواب التي هي عبارة عن الأفضلية، فمن كان أحبّ فهو أفضل.

لا يقال: لفظة (أحبّ) ليست باقية على العموم، إذ يحتمل أن يكون أحب في كلّ الأمور، وفي بعضها، فلا يكون دليلاً على الأفضلية.

لأنّا نقول: هذا باطل؛ لأنّه خلاف الظاهر، فإنّ قوله: «أحبّ خلقك اليك» يقتضي العموم، لمكان الاضافة، فجرى مجرى قولنا: زيد أفضل الناس، فإنّه يقتضي العموم.

ج ـ قول النبي صلى الله عليه وآله لفاطمة عليها السلام: «إنّ الله اطّلع الى الأرض اطلاعة، فاختار منها أباك فاتّخذه نبيّاً، ثم اطّلع ثانية، فاختار منها بعلك، فاتّخذه وصيّاً»[2] فلو كان غيره أفضل تعيّن الاختيار.

د ـ قول النبي صلى الله عليه وآله في ذي الثدية: «يقتله خير الخلق»[3]، ومعلوم أنّ قاتله علي عليه السلام.

هـ ـ روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «علي خير البشر ومن أبى فقد كفر»[4].

---

(١) كنز العمال ١٣ : ١٦٧، الحديث ٣٦٥٠٧. بحار الانوار ١٠ : ٤٣١.

(٢) بحار الانوار ٣٨ : ١٠، ١١. ومجمع الزوائد ٩ : ١٦٥.

(٣) بحار الانوار ٣٣ : ٣٤٠ إلّا أنّه ورد فيه «خير أمتي». وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢ : ٢٦٨.

(٤) كنز العمال ١١ : ٦٢٥، الحديث ٣٣٠٤٥. وفي ترجمة الامام علي بن أبي طالب ٢ : ٤٤٤.

و ـ روىٰ أنس عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال : «إنّ[1] أخي ووصيي وخير من أتـركه بعدي علي[2] بن أبي طالب، يقضي ديني وينجز عدتي[3]»[4].

ز ـ روت عائشة قالت : كنت عند رسول الله صلى الله عليه وآله ، إذ أقبل علي عليه السلام ، فقال : «هذا سيّد العرب» فقلت : بأبي أنت وأُمّي ألست سيّد العرب؟ فقال : «أنا سـيّد العالمين وهذا[5] سيّد العرب»[6].

ح ـ قوله صلى الله عليه وآله : «من كنت مولاه فعلي مولاه»[7] ودلالته من وجهين :

١ ـ أنّ المولىٰ هو الأولىٰ بالأمر والتصرّف ـ كما تقدّم[8] ـ فيكون أفضل.

٢ ـ أنّه يفيد كونه مخدوماً ومقدّماً ورئيساً، فيكون أفضل، ولهذا قال عمر : «أصبحت مولاي ومولىٰ كلّ مؤمن ومؤمنة الىٰ يوم القيامة»[9].

ط ـ قوله : «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ، إلّا أنّه لا نبي بعدي»[10].

ومعلوم أنّ هارون كان أفضل من كلّ أُمّة موسىٰ عليه السلام ، فوجب أن يكون علي عليه السلام أفضل من كلّ أُمّة محمد صلى الله عليه وآله ، إذ المساوي للأفضل أفضل.

---

(١) «ح» : أنت.

(٢) في المطبوع : هو علي.

(٣) في المطبوع : وعدي.

(٤) بحار الأنوار ١٧ : ٣٠٣. ومناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام للحافظ محمد بن سليمان الكوفي القاضي ١ : ٤٤٥، الحديث ٣٤٥.

(٥) «ح» : وهو.

(٦) ترجمة الامام علي عليه السلام ٢ : ٢٦١ ـ ٢٦٣.

(٧) مجمع الزوائد ٩ : ١٠٣ ـ ١٠٩. ترجمة الإمام علي عليه السلام ٢ : ٨١.

(٨) في الصفحة : ٣٣٤.

(٩) البداية والنهاية ٧ : ٣٨٦. بحار الأنوار ٣٧ : ١٤٢. ومناقب أمير المؤمنين عليه السلام ٢ : ٥١٦.

(١٠) مسند أحمد بن حنبل ١ : ١٧٣ ومناقب أمير المؤمنين عليه السلام ١ : ٤٩٩.

ي ـ المؤاخاة: فإنّه صلى الله عليه وآله لمّا آخىٰ بين الصحابة اتّخذه أخاً لنفسه[١]، ويؤيّده[٢] قوله عليه السلام: «أنا عبد الله وأخو رسول الله صلى الله عليه وآله لا يقولها بعدي إلّا كذاب، أنا الصديق الأكبر، أنا الفاروق الأعظم الذي يفرّق بين الحقّ والباطل»[٣]. قال ذلك مراراً كثيرة، ولم ينكر عليه، ومعلوم أنّ المؤاخاة تدلّ علىٰ الأفضلية؛ لأنّ[٤] المؤاخاة مظنّة للمساواة[٥] في المنصب، بل هي المساواة بعينها، فيكون كلّ واحدٍ منها قائماً مقام الآخر، ولمّا كان النبي صلى الله عليه وآله أفضل لزم أن يكون مساويه أفضل، وهو المطلوب.

ك ـ قوله تعالىٰ: ﴿ فإنّ الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين ﴾[٦] وجه الاستدلال: أنّ المفسرين[٧] قالوا: إنّ المراد بصالح المؤمنين هو علي عليه السلام، والمولىٰ هنا هو الناصر؛ لأنّه القدر المشترك بين الله سبحانه وجبرئيل عليه السلام، فيكون عليّ مختصّاً بالنصرة من بين سائر الصحابة، فيكون أفضل منهم، وهو المطلوب.

ل ـ روىٰ البيهقي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من أراد أن ينظر إلىٰ آدم في علمه، وإلىٰ نوح في تقواه، وإلىٰ ابراهيم في حلمه، وإلىٰ موسىٰ في هيبته، وإلىٰ عيسىٰ في عبادته فلينظر إلىٰ علي بن أبي طالب عليه السلام»[٨]، وهؤلاء الأنبياء أفضل من سائر الصحابة؛ وعلي مساويهم، ومساوي الأفضل أفضل، وهو المطلوب.

---

(١) راجع الفصول المهمّة لابن الصباغ: ٣٧.

(٢) «ح»: والمطبوع: ويؤكده.

(٣) بحار الأنوار ٢٦: ٢٦٠. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٣: ٢٠٠ مع اختلاف في الألفاظ.

(٤) في المطبوع: ولأنّ.

(٥) في المطبوع: المساواة.

(٦) التحريم: ٤.

(٧) راجع مجمع البيان ٥: ٣١٦، وفتح القدير ٥: ٢٥٣.

(٨) بحار الأنوار ٣٩: ٣٥ ولم يرد فيه بعينه. ونقله العلّامة الأميني في الغدير بعينه ٣: ٣٥٥ عن فضائل الصحابة للبيهقي وهو لا يوجد لدينا.

الثاني[١] : الاستدلال علىٰ أفضليته تفصيلاً :

فنقول : الفضائل إمّا نفسانية، أو بدنية، أو خارجية، وكلّ واحد من هذه كان علي عليه السلام أفضل من كلّ واحد من الصحابة فيه، فيكون أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو المطلوب.

فهنا أقسام ثلاثة :

القسم الأوّل : في النفسانية وهي أنواع :

[النوع] الأوّل : أنّه سابق الىٰ الايمان[٢]، والسابق أفضل فيكون هو أفضل.

أمّا الكبرىٰ فلقوله تعالىٰ : ﴿ والسابقون السابقون أُولئك المقرّبون ﴾[٣].

وأمّا الصغرىٰ فلوجوه :

١ ـ قوله عليه السلام علىٰ المنبر : «أنا الصدّيق الأكبر، آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر، وأسلمت قبل أن يسلم»[٤]، قاله لجمع من الناس، وما ردّوا عليه قوله، وذلك دليل علىٰ صحته.

٢ ـ روىٰ سلمان الفارسي : أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال[٥] : «أوّلكم وروداً[٦] علىٰ الحوض، أوّلكم اسلاماً : علي بن أبي طالب»[٧].

---

(١) أي المسلك الثاني في التفضيل.

(٢) مناقب أمير المؤمنين للحافظ ١ : ٢٩٦، ٢٩٩. واسد الغابة ٤ : ١٦.

(٣) الواقعة : ١٠.

(٤) الغدير ٢ : ٣١٤. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٣ : ٢٢٨. وبحار الانوار ٣٨ : ٢٢٦.

(٥) «ح» : قال له.

(٦) في المطبوع : ورداً.

(٧) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٣ : ٢٢٩. المستدرك ٣ : ١٣٦ للحافظ محمد بن سليمان الكوفي. وبحار الأنوار ٣٨ : ٢٥٦.

٣ ـ رویٰ أنس بن مالك قال: بُعث رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الإثنين وأسلم علي عليه السلام يوم الثلاثاء(١).

٤ ـ رویٰ عبد الله بن الحسن قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أنا أوّل من صلّیٰ، وأنا أوّل من آمن بالله ورسوله، ولم يسبقني بالصلاة إلّا نبي الله صلى الله عليه وآله»(٢).

٥ ـ روايات أهل البيت عليهم السلام، وإجماعهم علیٰ ذلك.

٦ ـ إنّ الدلالة علیٰ سبق إيمانه ظاهرة، وذلك أنّه كان ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وربيبه(٣)، ومختصاً به(٤)، غاية الاختصاص(٥)، وأبو بكر كان من الأجانب، ومن البعيد عرض هذا المهمّ علیٰ البعيد قبل عرضه علیٰ القريب الخصيص، ولهذا السرّ قال تعالیٰ: ﴿ وأنذر عشيرتك الأقربين ﴾(٦) حثّه علیٰ ذلك مع علمه بما عنده من شدّة الحرص علیٰ ايمان الكفار، فقال: ﴿ لعلّك باخع نفسك ألّا يكونوا مؤمنين ﴾(٧)، فيكون حرصه علیٰ الأقارب أعظم.

إن قلت: هذا ممنوع، بل اسلام أبي بكر أسبق، لقوله صلى الله عليه وآله: «ما عرضت الاسلام علیٰ أحدٍ، إلّا وله كبوة غير أبي بكر، فإنّه لم يتلعثم»(٨)، فلو تأخّر

---

(١) بحار الأنوار ٣٨: ٢٥٨، ٢٠٣. وشرح النهج لابن أبي الحديد ١٣: ٢٢٩ باختلاف في اللفظ.

(٢) لم نعثر علیٰ هذا الحديث ولكنه جاء في بحار الأنوار ٣٨: ٢٠٣، ٢٤١. وفي شرح النهج لابن أبي الحديد ٤: ١١٨: أنا أوّل من صلیٰ مع رسول الله صلى الله عليه وآله. وفي البحار ٣٢: ٤٨٦: لم يسبقني بالصلاة مع رسول الله أحد.

(٣) في المطبوع: وفي تربيته.

(٤) «ح»: اختصه بدعائه.

(٥) (الاختصاص) أثبتناها من المطبوع وليس في «ح» و«م».

(٦) الشعراء: ٢١٤.

(٧) الشعراء: ٣.

(٨) كنز العمال ١١: ٥٥٥، الحديث ٣٢٦١٢ وفيه: إلّا كانت له نظرة، بدل وله كبوة.

إسلامه لكان إمّا من جهته فتكون له كبوة، وهو باطل ـ بما تقدّم ـ وإمّا من جهة الرسول لزم تقصيره في التبليغ وعدم حرصه، وهما باطلان.

سلّمنا، لكن[1] اسلم علي عليه السلام حال الطفولية لقوله عليه السلام في شعره:

سبقتكم الىٰ الاسلام طراً صغيراً ما بلغت أوان حلمي[2]

وإسلام الصبي مختلف في صحته، وأمّا أبو بكر فاسلامه وهو بالغ عاقل، فهو[3] غير مختلف في صحته، فيكون معتبراً.

سلّمنا، لكن علياً عليه السلام كان صبيّاً حال اسلامه غير مشهور ولا مقبول القول، فلم تحصل بإسلامه شوكة للاسلام، وأبو بكر كان علىٰ العكس من ذلك، فيكون ايمانه منتفعاً به في قوّة الدين، فيكون ايمانه أفضل.

قلت: الجواب عن:

(أ): إنّا نمنع صحة الخبر، فهو خبر واحد.

سلّمنا: لكن لا يدلّ علىٰ سبق اسلامه، بل علىٰ عدم التوقّف في القبول، ويكون[4] التأخر لعدم لقاء رسول الله صلى الله عليه وآله في أوقات طويلة كان رسول الله صلى الله عليه وآله مشتغلاً فيها بعرض الاسلام علىٰ غيره، فلا يكون مقصّراً.

سلّمنا لقاه[5] له، لكن جاز أن يكون قد عرف صلى الله عليه وآله منه في ذلك الوقت العناد وعدم القبول، فأخّره الىٰ زمن القبول، لعلمه بعدم التأثير قبله.

---

(١) (لكن) ليس في «ح».

(٢) تأريخ ابن عساكر ٣: ٢٩٨.

(٣) في المطبوع: (و) بدل (فهو).

(٤) في المطبوع: فيكون.

(٥) في المطبوع: لقاءه.

وعن (ب) : بالمنع أيضاً من صباه عليه السلام حينئذٍ، لأنّه عاش خمساً وستين سنة(١)، وقيل : ستاً وستين(٢)، والنبي صلى الله عليه وآله بقي بعد الوحي ثلاثاً وعشرين سنة(٣)، وعلي عليه السلام بعده قريباً من ثلاثين سنة(٤)، فإذا أسقطت ثلاثاً وخمسين فيكون(٥) عمره الشريف اثني عشر سنة، أو ثلاث عشرة سنة، والبلوغ في هذا ممكن(٦)، فوجب الحكم بصحّته ووقوعه، لقوله صلى الله عليه وآله لفاطمة عليها السلام : «زوّجتكِ أقدمهم سلماً وأكثرهم علماً»(٧).

سلّمنا : لكن ذلك دليل علىٰ أفضليته عليه السلام لوجوه :

١ ـ أنّ الغالب علىٰ الصبيان الميل الىٰ اللعب، ومتابعة الشهوات، والبعد عن الفكر في ملكوت السموات، ثم إنّه عليه السلام أعرض عن ذلك، واشتغل بالفكر والنظر والتطلّع الىٰ أسرار التوحيد والعدل، بحيث ساوىٰ البالغين العاقلين، بل زاد عليهم، وذلك دليل علىٰ شرف نفسه وعظمها.

٢ ـ أنّه حال الصبا كان خالياً من الشكوك وشوائب الطبيعة ونواميس العادة ووسوسة الشيطان، فيكون إيمانه صادف محلاًّ نقيّاً، فتمكّن فيه، كما قيل :

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى ... فصادف قلباً خالياً فتمكّنا(٨)

---

(١) تأريخ الطبري ٤ : ١١٦. والكامل في التأريخ ٣ : ٣٩٦. وبحار الأنوار ٤٢ : ١٩٩، الباب ١٢٧.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١ : ١٥.

(٣) بحار الأنوار ٢٢ : ٥٠٣، الباب ٢. وفرق الشيعة للنوبختي : ٢.

(٤) بحار الأنوار ٤٢ : ١٩٩، الباب ١٢٧. الكامل ٣ : ٣٨٧. وفرق الشيعة : ٢٠.

(٥) «ح» والمطبوع : ممّا تقدّم يكون.

(٦) نقل ابن أبي الحديد في شرح النهج ١٣ : ٢٣٤ القول بأنه أسلم وهو سلام الله عليه ابن خمس عشرة سنة.

(٧) بحار الانوار ٣٥ : ٤٢١، الباب ٢١ ومسند احمد بن حنبل ٥ : ٢٦.

(٨) الظاهر أنّه من أشعار المجنون العامري وديوانه لا يوجد عندنا.

فيكون إيمانه أبلغ وأفضل[١] من حيث الكيف.

٣ ـ لا امتناع في العقل (من)[٢] وجود صبي كامل العقل حصيف[٣] في الدين عارف بالأسرار، كيف وقد أخبر سبحانه عن عيسىٰ عليه السلام أنّه قال في المهد: ﴿ إني عبد الله آتاني الكتاب ﴾[٤]، وعن يحيىٰ: ﴿ وآتيناه الحكم صبياً ﴾[٥] فجاز أن يكون علي هو ذلك الصبي الكامل.

وعن (ج): بالمنع من حصول الشوكة بإسلامه، وكونه منتفعاً به[٦].

أمّا الأوّل: فلأنّه حال كبره وخلافته بعد معاشرته النبي صلى الله عليه وآله لم تكن له بارقة في خطاب، ولا لامعة في ردّ جوابٍ، فكيف في ابتدائه؟!

وأمّا الثاني: فإنّ أباه كان منادياً لابن جذعان، وهو تابع لأبيه، ولمّا كبر كان معلماً للصبيان، فأيّ حرمة له؟!

[النوع] الثاني: العلم: وهو النعمة[٧] الكبرىٰ في الفضيلة.

ولنا في إثبات أفضليته، فيه بيانات:

الأوّل: إجمالي وهو وجوه:

أ ـ إنّه عليه السلام كان في الغاية من الذكاء والفطنة والحرص علىٰ اقتناء الفضيلة،

---

(١) في المطبوع: أكمل.

(٢) أثبتناها من المطبوع و«ح».

(٣) الحصيف: الرجل المحكم العقل... وكلّ محكم لا خلل فيه فهو حصيف. راجع لسان العرب مادة: (حصف).

(٤) مريم: ٣٠.

(٥) مريم: ١٢.

(٦) «ح»: محترماً.

(٧) ما أثبتناه من «ح» والمطبوع، وفي «م»: العمدة.

شديد المصاحبة للرسول صلى الله عليه وآله ودائمها، بحيث لم يفارقه من زمان الصغر الىٰ آخر عمره إلّا زماناً يسيراً لا يعدّ مفارقة، والرسول صلى الله عليه وآله[1] أعلم العلماء شديد الحرص علىٰ التعليم عامّاً وله خاصّاً، وإذا اتفق لمثل هذا التلميذ المستعد للمداومة علىٰ صحبة هذا الأُستاذ الكامل، فلا شكّ ولا ريب أنّ ذلك التلميذ يبلغ في العلم مرتبة لا يلحقه غيره فيها.

ولا يمكن أن يقال: إنّ أبا بكر كان أيضاً كذلك، لأنّا نمنع ذكاه أوّلاً، وحرصه[2] ثانياً، ومن وقف علىٰ صفاته عرف ذلك.

سلّمنا: لكن فرق بين الحالتين، فإنّه اتصل بالرسول صلى الله عليه وآله وهو شيخ كبير السن، وقد قيل: «العلم في الصغر كالنقش في الحجر»، و«العلم في الكبر كالنقش في المدر، أو كالكتابة علىٰ وجه الماء».

ب ـ قوله صلى الله عليه وآله: «أقضاكم علي»[3] والقضاء يحتاج الىٰ جميع العلوم، فوجب أن يكون محيطاً بها.

ج ـ قوله تعالىٰ: ﴿ وتعيها أُذن واعية ﴾[4] أكثر المفسرين علىٰ أنّها نزلت في حق علي عليه السلام[5]، ووصفه بزيادة الفهم دليل علىٰ زيادة العلم.

د ـ قوله عليه السلام: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»[6] وكذا قوله عليه السلام:

---

(١) «ح»: أو بعد مفارقة الرسول وكان صلى الله عليه وآله.

(٢) «م»: حفظه.

(٣) فتح الباري ١٠ : ٥٩٠.

(٤) الحاقة : ١٢.

(٥) تفسير روح البيان ١٠ : ١٣٦. وتفسير الطبري ٢٨ : ٣١.

(٦) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٧ : ٢٥٣ و١٠ : ١٤٢.

«بلى[١] اندمجت علىٰ مكنون علمٍ لو بُحتُ بـه، لاضـطربتم اضـطراب الارشـية في الطوىٰ البعيدة»[٢]، وهذا يدل علىٰ بلوغه مبلغاً لا يدركه غيره.

هـ ـ قوله: «لو كسرت لي الوسادة فجلست عليها لحكمت بين أهل التـوراة بتوراتهم، وبين أهل الانجيل بانجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم، والله ما من آية نزلت في برٍّ ولا بحرٍ ولا سهلٍ ولا جبلٍ ولا ليلٍ ولا نهارٍ إلّا وأنا أعلم فيمن نزلت، وفي أي شيء نزلت»[٣].

ولا يرد: أنّ[٤] تلك الكتب منسوخة، فلا يكون الحديث صحيحاً؛ لأنّ المراد الحكم بها لولا النسخ، أو باستخراج المواضع الدالّة علىٰ نبوّة محمد صلى الله عليه وآله ليكـون أقوىٰ في الحجة عليهم.

و ـ قوله عليه السلام: «علّمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف بابٍ من العلم، ففتح الله لي[٥] من كلّ باب ألف باب»[٦].

الثاني: تفصيلي، وهو وجوه:

أ ـ أنّ أشرف العلوم علم الكلام، ومعلوم أنّه عليه السلام أصـله[٧]، وقـد ورد في

---

(١) في المطبوع: بل.

(٢) نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، الخطبة ٥.

(٣) بحار الأنوار ٤٠: ١٣٩، البـاب ٩٣، الحـديث ٣٣ بـاختلاف. وكـنز العـمال ١٣: ١٢٨، الحديث ٣٦٤٠٤ باختلاف. والغدير ٢: ٤٤. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ١٣٦.

(٤) «ح» والمطبوع: ولا يرد كون.

(٥) «ح»: ينفتح لي.

(٦) بحار الأنوار ٤٠: ١٣١، البـاب ٩٣، الحـديث ١٠، بـاختلاف. وجـاء في إحـقاق الحـق ٦: ٤٠ ـ ٤٢ من المصادر المختلفة كفرائد السمطين وينابيع المودّة.

(٧) «ح»: الفريد به.

كلامه عليه‌السلام من سائر أنواعه من التوحيد والعدل والنبوات والقضاء والقدر ما لا يوجد في كلام غيره، وقد بيّنا في «شرح النهج»[١] انتساب سائر الفرق إليه.

ب ـ علم التفسير: وفيه إليه تشدّ الرحال، حتىٰ أنّه شرح لابن عباس في تفسير باء «بسم الله الرحمن الرحيم» من أول الليل إلىٰ آخره[٢].

ج ـ علم الفقه: ورجوع الصحابة إليه فهو مشهور، كرجوع عمر في قضية المجهضة[٣]، ومن ولدت[٤] لستة أشهر حين أمر برجمها، وقضية المقرّة بالزنا وهي حامل[٥]، وغير ذلك، حتىٰ قال عمر: «لا عشت لمعضلة لا[٦] أبا حسن لها»[٧] وكذا رجوع المجتهدين اليه ظاهر، حتىٰ قال الشافعي[٨]: ما عرفنا أحكام البغاة إلّا من فعل علي عليه‌السلام، وفتاويه الغريبة مشهورة.

د ـ علم البلاغة: وهو العمدة فيه، حتى قال معاوية: والله ما سنّ الفصاحة لقريش غيره[٩].

---

(١) إرشاد الطالبين: ٣٦٤. وقد عرّفنا الكتاب سابقاً راجع الصفحة ١٨.

(٢) بحار الأنوار ٩٢: ١٠٥، الباب ٨، الحديث ٨٣ قريب منه في تفسير كلمة الحمد.

(٣) إرشاد القلوب للديلمي: ٢١٣. بحار الأنوار ٤٠: ٢٥١، الباب ٩٧، الحديث ٣. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٧٤.

(٤) في «ح»: المحصنة التي ولدت. بحار الأنوار ٤٠: ٢٣٢، الباب ٩٧، الحديث ١٢. إرشاد القلوب للديلمي: ٢١٣. الدر المنثور ١: ٢٨٨.

(٥) بحار الأنوار ٤٠: ٢٥٠، الباب ٩٧، الحديث ٢٥. شرح النهج لابن أبي الحديد ١٢: ٢٠٢.

(٦) المطبوع: ولا.

(٧) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٨، مع اختلاف في التعبير. تأريخ الإسلام (عهد الخلفاء الراشدين): ٦٣٨.

(٨) لم نعثر عليه.

(٩) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٢٥.

هـ ـ علم النحو : ومشهور أنّه واضعه وعلّم أبا[1] الأسود أُصوله.

و ـ علم السلوك : وتصفية[2] الباطن وفخر الصوفية بانتسابهم له.

ز ـ علم الشجاعة وممارسة الأسلحة : وهو ممّا ينتسب[3] اليه أيضاً. حتى أنّ أرباب كلّ فنٍ ينتسبون اليه.

فظهر : أنّه أعلم الخلق بعد النبي محمد صلى الله عليه وآله، ومن شكّ في ذلك فقد كابر مقتضى عقله.

النوع الثالث : العفّة، وقد كان فيها الآية الكبرى وناهيك كتابه الى عثمان بن حنيف[4].

النوع الرابع : الشجاعة وبه تضرب الأمثال[5]، حتى أنّ أعداؤه يفتخرون بأنّهم وقفوا معه في الحرب[6].

النوع الخامس : الزهد، وكان فيه الغاية القصوى، حتى أنّه أعرض عن الدنيا إعراض من لم ينل منها ذرّة، مع أنّه كان يجبى اليه حاصلها، وقال : «اليكِ عنّي يا دنيا فقد طلّقتك ثلاثاً لا رجعة فيها»[7]. وقال : «لقد رقعت مدرعتي حتى استحييت من راقعها»[8]. وكان يختم أوعية طعامه لئلّا يوضع في خبزه أدام[9].

---

(١) في «ح» و«م» : ومعلم ابن.

(٢) «م» : تخلية الباطن.

(٣) المطبوع : ينسب.

(٤) في المطبوع : فتدبره، نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح : ٤١٦، الكتاب ٤٥.

(٥) «م» والمطبوع : وبه عليه السلام فيها يضرب الامثال.

(٦) انظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١ : ٢٠.

(٧) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٨ : ٢٢٤ مع زيادة.

(٨) نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح : ٢٢٩، الخطبة : ١٦٠.

(٩) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١ : ٢٦، وفي «م» : ادم بدل ادام.

النوع السادس: السخاوة والكرم، وهو في ذلك الآية الكبرى، فمن سخائه أنّه لم يسترد فدكاً أيام خلافته، واعترف أعداؤه بسخائه، حتى قال معاوية: «لو يملك ابن أبي طالب بيتاً من تبر وبيتاً من تبن لأنفق تبره قبل تبنه»[١]، وعمّر عليه السلام عدة حدائق وتصدّق بها، وآثر بقوته وقوت عياله حتى نزلت فيهم: سورة ﴿ هل أتى ... ﴾[٢].

النوع السابع: الحلم: وهو الذي حلم عن مروان يوم الجمل وكان شديد العداوة له[٣]، وعن عبد الله بن الزبير وكان يشتم علياً عليه السلام ظاهراً[٤]، وأفرج لمعاوية عن الشريعة لمّا ملكها، وكان معاوية قد منعها أوّلاً[٥]، وأكرم عائشة وبعث معها عشرين امرأة الى المدينة بعد حربها له[٦].

النوع الثامن: الحرص والشدة في إقامة حدود الله تعالى، وحاله في ذلك أشهر من أن يقال، حتى قال في كتابه الى بعض عماله: «لو أنّ الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت لما كانت لهما عندي هوادة ولا ظفرا منّي بارادة، حتى آخذ الحق منهما، وأُزيح الباطل عن تظلمهما»[٧].

النوع التاسع: شرف الخلق وحسنه، حتى نسبه عمر الى الدعابة[٨] مع شدّة بأسه وهيبته.

---

(١) شرح النهج لابن أبي الحديد ١ : ٢٢ باختلاف يسير.
(٢) التفسير الكبير للفخر الرازي ٣٠ : ٢٤٤.
(٣ و ٤) شرح النهج لابن أبي الحديد ١ : ٢٢.
(٥ و ٦) شرح النهج لابن أبي الحديد ١ : ٢٣.
(٧) نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح : ٤١٤، الكتاب ٤١.
(٨) شرح النهج لابن أبي الحديد ١ : ٢٥.

قال صعصعة: كان بيننا كأحدنا في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد، وكنّا نهابه مع ذلك مهابة الأسير المربوط للسيّاف الواقف على رأسه[١].

وقال معاوية يوماً لقيس بن سعد[٢]: رحم الله أبا حسن! فقد كان هشّاً بشّاً ذا فكاهة، فقال قيس: أمَ والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسّه الطوى، تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك[٣] طغام الشام[٤].

النوع العاشر: الطهارة من الذنوب، قال سبحانه: ﴿ إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيرا ﴾[٥]. ولمّا نزلت أدار النبي صلى الله عليه وآله الكساء على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقال: «اللّهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس»[٦]، كذا رواية[٧] أمّ سلمة وغيرها، وليس الآية في النساء، وإلّا لأُنث الضمير، وللرواية المذكورة، فقالت[٨] أمّ سلمة: ألست من أهل بيتك؟ قال: إنّكِ الى خير. وكون ما قبلها مختصّاً بالنساء، لا يمنع من اختصاصها بهم عليهم السلام، لجواز الانتقال من خطاب الى آخر. وحينئذٍ نقول: الذنب رجس، فهو[٩] منفي عن أهل البيت عليهم السلام، فالذنب منفي عنهم وهم مطهّرون منه، وعلي عليه السلام سيّدهم فيكون مطهّراً من الذنوب.

---

(١) شرح النهج لابن أبي الحديد ١ : ٢٥.

(٢) «ح»: قيس بن عبادة.

(٣) المطبوع: تهابك.

(٤) شرح النهج لابن أبي الحديد ١ : ٢٥.

(٥) الأحزاب: ٣٣.

(٦) تفسير جامع البيان (للطبري) ٢٢ : ٦ ـ ٧.

(٧) في المطبوع: روته.

(٨) في المطبوع: إذ قالت.

(٩) في المطبوع: وكلّ رجس فهو.

النوع الحادي عشر: إخباره بالمغيبات[١]، كإخباره عن نفسه الشريفة بالقتل في شهر رمضان[٢].

وقوله للبراء بن عازب: «يقتل ولدي الحسين عليه السلام وأنت حي فلا[٣] تنصره»[٤] فكان كذلك.

وقوله عليه السلام لسعد بن أبي وقاص حين قال: كم على رأسي من طاقة شعر؟: «إنّ في بيتك لسخلاً يقتل ابن بنت رسول الله»[٥]، وكان ابنه صبياً حينئذٍ.

وقوله[٦]: عن خالد بن عرفطة: لن يموت حتى يقود جيش ضلالة حامل رايته حبيب بن جمّار[٧]، فقام اليه حبيب فقال: إنّي لك شيعة، وإنّي لك لمحبّ. فقال: ايّاك أن تحملها وتدخل بها من هذا الباب، وأشار الى باب الفيل، فلمّا بعث ابن زياد عمر بن سعد لقتال الحسين عليه السلام، جعل على مقدمته خالداً وحبيب حامل رايته[٨].

وإخباره ميثماً أنّ أباه سمّاه ميثماً، وأنّه يصلب على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة، وأراه النخلة التي يصلب على جذعها[٩].

وغير ذلك من إخباراته تركناها اختصاراً.

---

(١) «ح»: علم الغيب.
(٢) الكامل في التأريخ ٣: ٣٨٨، وإرشاد المفيد ١: ١٣.
(٣) «ح»: لا.
(٤) شرح النهج لابن أبي الحديد ١٠: ١٥. وارشاد المفيد ١: ٣٣١.
(٥) شرح النهج لابن أبي الحديد ٢: ٢٨٦ و ١٠: ١٤. وارشاد المفيد ١: ٣٣٠.
(٦) في المطبوع: وقوله: (بمعنى اخباره).
(٧) في المطبوع: حمّار.
(٨) شرح النهج لابن أبي الحديد ٢: ٢٨٦. وارشاد المفيد ١: ٣٢٩.
(٩) شرح النهج لابن أبي الحديد ٢: ٢٩١، وإرشاد المفيد ١: ٣٢٣.

النوع الثاني عشر: ظهور المعجزات[١] عنه في مواضع:

أ ـ قلعه لباب خيبر، وكان يردّه ويفتحه أربعون نفساً[٢]، وقال: «والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن بقوة ربّانية»[٣].

ب ـ مخاطبته الثعبان على منبر الكوفة، وعرّفهم أنّه حاكم من الجن أشكل عليه مسألة أجبته عنها[٤].

ج ـ قلعه الصخرة العظيمة عن فم القليب وقد عجز عنها الجيش[٥].

د ـ ردّ الشمس له مرّتين: احداهما في حياة النبي صلى الله عليه وآله[٦] والأُخرى في توجهه الى صفين في أرض بابل[٧].

هـ ـ محاربته الجن[٨] لمّا أرادوا وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله[٩]. الى غير ذلك من معجزاته ذكرنا المشهور منها.

القسم الثاني: البدنية[١٠]، وهي نوعان:

---

(١) «م» المعجز.

(٢) شرح النهج لابن أبي الحديد ١ : ٢١. ومناقب أمير المؤمنين عليه السلام ٢ : ٥٦٢.

(٣) إحقاق الحق ٨ : ٣٨٤ عن جامع العلوم.

(٤) إحقاق الحق ٨ : ٧٣٢. وارشاد المفيد ١ : ٣٤٩.

(٥) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣ : ٢٠٤. وإرشاد المفيد ١ : ٣٣٤.

(٦) تأريخ دمشق (ترجمة الامام علي) ٢ : ٢٨٣. وارشاد المفيد ١ : ٣٤٥. والخصائص الكبرى (للسيوطي) ٢ : ٨٢. ومجمع الزوائد ٨ : ٢٩٦.

(٧) ذكره الحمودي في تذييله على تأريخ دمشق ٢ : ٣٠٠ عن العلّامة الحلي في منهاج الكرامة في الدليل التاسع من المنهج الثالث. وارشاد المفيد ١ : ٣٤٥.

(٨) «ح» : للجن.

(٩) إرشاد المفيد ١ : ٣٣٩. وبحار الأنوار ٣٩ : ١٧٥، الحديث ١٨.

(١٠) أي الفضائل البدنية.

الأوّل: العبادة وبه يضرب المثل، حتى أن زين العابدين عليه‌السلام كان يصلّي كلّ يوم وليلة ألف ركعة[١]، ويرمي الصحيفة شبه المتضجّر، ويقول: «أنّى لي[٢] بعبادة علي عليه‌السلام ؟!»[٣]، ووضع له نطع بين الصفين بصفين، فصلّى عليه ركعتين والسهام تخطف حوله[٤]، وكان يوماً بصفين يرمق الشمس ليعلم الزوال ليصلّي، فقال له ابن عباس: ليس هذا وقت الصلاة فقال: على الصلاة نقاتلهم[٥]، وكان إذا أرادوا إخراج شيء من السهام من بدنه ترك حتى يشتغل بالصلاة[٦] فيكون غافلاً عن هذا العالم حتى عن بدنه، لاستغراق نفسه الشريفة في عالم الجبروت، ومعلوم أنّه لم تحصل لأحد الصحابة هذه الخصائص، ولا قريب منها، بل كان فيهم عبّاد وزهّاد كسلمان وأبي ذرّ وغيرهما، هم تلامذته وأتباعه فيكون أفضل من كلّ واحد منهم، وهو المطلوب

الثاني ـ الجهاد: فنقول: كان عليه‌السلام أكثر جهاداً، وكلّ من كان كذلك كان أفضل.

أمّا الصغرىٰ: فيمكن فيها دعوى الضرورة، فإنّ أحداً لا ينكر أنّ أكثر وقائع الرسول صلى‌الله‌عليه‌وآله وفتوحه كانت علىٰ يده[٧] عليه‌السلام، وبلاؤه وعناؤه بين يديه في أُحد وبدر وحنين وغيرهما أمر لا يدفعه إلّا مكابر.

---

(١) سير اعلام النبلاء ٤ : ٣٩٢. وارشاد المفيد ٢ : ١٤٣. ومناقب ابن شهرآشوب ٤ : ١٥٠.

(٢) في المطبوع: أين لي.

(٣) جاء قريب منه في شرح النهج لابن أبي الحديد ١ : ٢٧. وجاء في إرشاد المفيد ٢ : ١٤٢ ومناقب آل أبي طالب ٤ : ١٤٩: من يقوىٰ علىٰ عبادة علي بن أبي طالب؟.

(٤) شرح النهج لابن أبي الحديد ١ : ٢٧. واحقاق الحق ٨ : ٦٠٥ عن ينابيع المودة للقندوزي : ١٥٠، طبع اسلامبول.

(٥) جاء في بحار الأنوار ٨٣ : ٢٣، الباب ٦، الحديث ٤٣: إنّما نقاتلهم على الصلاة.

(٦) احقاق الحق ٨ : ٦٠٢ عن المناقب المرتضوية للكشفي الحنفي : ٣٦٤، طبع بمبئي.

(٧) في المطبوع: يد علي.

وأمّا الكبرىٰ: فلقوله تعالى اسمه: ﴿ وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدينَ عَلَىٰ القاعِدينَ أجْراً عَظيماً ﴾[١]، وهذا البيان فيه كفاية في المطلوب، غير أنّا نذكر صورتين تدلّان علىٰ أفضليّته عليه‌السلام علىٰ غيره:

أ ـ ضربته لعمرو بن عبد ودّ التي قال فيها رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: «لضربة علي يوم الأحزاب أفضل من عبادة الثقلين»[٢].

فليت شعري كم يكن نصيب كلّ واحد من الصحابة من عبادة الثقلين من جهاد وغيره حتّىٰ ينسب إلىٰ جهاد[٣] عليّ عليه‌السلام ؟!

ب ـ روت الرواة في قصّة خيبر: أنّه صلى‌الله‌عليه‌وآله بعث أبا بكر، فرجع منهزماً، فبعث عمر فرجع أيضاً منهزماً، وبلغ ذلك رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله وبات ليلته مهموماً، فلمّا أصبح خرج إلى الناس ومعه الراية فقال: «لأعطينّ الراية اليوم رجلاً يحبّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله كرّاراً غير فرّار»، فتعرّض لها المهاجرون والأنصار، فقال صلى‌الله‌عليه‌وآله: «أين عليّ؟» فقيل: إنّه أرمد العين. فجاءه فتفل في عينه، ودفع إليه الراية[٤].

وهذه القصّة تدلّ على اختصاصه عليه‌السلام بصفاتٍ لم تكن حاصلة لهما من وجوه:

---

(١) النساء: ٩٥.

(٢) إحقاق الحقّ ٦: ٤، عن المواقف لعضد الدين الايجي: ٦١٧، طبع إسلامبول. والغدير ٧: ٢٠٦، عن طبقات ابن سعد، وفي كنز العمّال ١١: ٦٢٣، الحديث ٣٣٠٣٥ باختلاف.

(٣) أثبتناه من «ح» والمطبوع.

(٤) كنز العمّال ١٠: ٤٦٣، الحديث ٣٠١٢٠، مع تغيير في الألفاظ. ومجمع الزوائد ٩: ١٢٤. بحار الأنوار ٣٩: ٩، الباب ٧١، الحديث ١.

١ ـ أنّهما رجعا منهزمين، وذلك يقتضي كونهما فرّارين، وهو صفة نقص في حقّ الإسلام[١].

٢ ـ وصفه بكونه كرّاراً، وهذه صفة أُخرىٰ زائدة علىٰ كونه غير فرّار؛ لأنّ الثانية[٢] أعمّ من الأُولى[٣]، لأنّ غير الفرّار قد يكون كرّاراً تارةً وغير فرّار أُخرىٰ، فكلّ كرّارٍ فهو غير فرّار، وقد أثبت له الوصفين جميعاً، وظاهره يقتضي نفيهما عمّن تقدّم.

٣ ـ كونه يحبّ الله ورسوله، أثبت له هذه الخاصّة جزماً، ثمّ خصّه ثانية بأن قال: «ويحبّه الله ورسوله»، وهذه خاصيّة ثانية زائدة على الأُولىٰ، وظاهر الكلام يدلّ على نفي هذين الوصفين عمّن تقدّم، وذلك غاية لنقصهما، وفضله عليه السلام عليهما، بل تحته سرّ[٤] لا يمكن شرحه، وكلّ ميسّر لما خلق له.

وينبّهك علىٰ ما قلناه من الاختصاص: أنّ من أرسل رسولاً في مهمّ، فقصّر الرسول فيه، فقال المرسل بمحضر من الناس: لأُرسلنّ غداً رسولاً من صفته كذا وكذا، فإنّه يدلّ بظاهر كلامه علىٰ أنّ الصفات المشار إليها في الرسول الثاني ليست حاصلة[٥] في الأوّل، إن لم تكن كلّها، فلا أقلّ من البعض.

فقد ظهر لك من هاتين الصورتين أنّه عليه السلام أفضل من كلّ واحد من الصحابة، وهو المطلوب.

---

(١) «ح» والمطبوع: الاسلامي.

(٢) في المطبوع: الثاني.

(٣) في «ح» والمطبوع: الأوّل، وما أثبتناه هو المناسب.

(٤) «ح»: شيء.

(٥) المطبوع: حاصلة له.

القسم الثالث ـ الخارجية[١]: وهي أنواع:

[النوع الأوّل] ـ النسب الشريف: ومعلوم أنّ أشرف النسب ما قرب من رسول الله ﷺ، وهو كان أقرب، فإنّ العباس وإن كان عمّاً لكنّه من جهة الأب خاصّة، وعليّ عليه السلام ابن عمّه من الأبوين، وأيضاً عليّ هاشميّ من هاشميّين.

[النوع الثاني] ـ مصاهرته للرسول ﷺ بزواجه لسيّدة النساء التي نطق القرآن بعصمتها، ودلّ النقل علىٰ سيادتها، لقوله ﷺ: «سيّدة نساء العالمين أربع»، وعدّ منهنّ فاطمة عليها السلام[٢]، وعثمان وإن كان صهراً، لكنّ زوجته ليست كفاطمة عليها السلام.

[النوع الثالث] ـ أولاده[٣] الأشراف: الذين لم يتّفق لأحدٍ من الصحابة مثلهم، كالحسن والحسين والسجّاد والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري والمهدي عليهم السلام، الذين مناقبهم ومعجزاتهم ظاهرة مشهورة، ومناصب الكمال[٤] بهم آهلة معمورة[٥]، وهم أهل البيت الذين قال فيهم الرسول ﷺ: «مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق»[٦]. وقال: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا»[٧] إلىٰ غير ذلك. ثمّ إنّ هؤلاء كلّ أحد يقرّ بفضلهم، ويفتخر بالانتساب إليهم، وذلك معلوم شائع بين الناس.

---

(١) أي الفضائل الخارجيّة.

(٢) كنز العمّال ١٢: ١٤٤، الحديث ٣٤٤٠٦، وفيه: «سيّدات» بدل «سيّدة».

(٣) «م» والمطبوع: الأولاد.

(٤) «ح»: كمالاتهم.

(٥) «ح» والمطبوع: كمالاتهم معمورة.

(٦) كنز العمّال ١٢: ٩٥، الحديث ٣٤١٥١، والصفحة ٩٨، الحديث ٣٤١٦٩ و ٣٤١٧٠، باختلاف يسير.

(٧) مسند أحمد بن حنبل ٣: ١٧، باختلاف في آخر الحديث. ومستدرك الحاكم ٣: ١٤٨، باختلاف في آخر الحديث. وكنز العمّال ١: ١٧٣، الحديث ٨٧٣. وبحار الأنوار ٥: ٦٨.

قائدة :

يجب تعظيم الذرية النبوية العلوية ومودّتهم، لقوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا المَوَدَّةَ فِي القُرْبىٰ ﴾[١] ولقول النبيّ ﷺ: «أكرموا صالحهم لله، وطالحهم لأجلي»[٢]، وقوله ﷺ: «أربعة أنا شفيع لهم يوم القيامة: المكرم لذرّيتي، والساعي لهم في حوائجهم، والباذل ماله لهم، والمحبّ لهم بقلبه ولسانه»[٣].

الفصل الثاني[٤] ـ في ردّ مخالفينا :

ذهبت الأشاعرة ومعتزلة البصرة إلىٰ أنّ أبا بكر أفضل[٥]، واستدلّوا بوجوه:

الأوّل: أنّ أبا بكر أتقىٰ، وكلّ من كان أتقىٰ كان أفضل.

أمّا الصغرىٰ، فلقوله تعالىٰ: ﴿ وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقىٰ * الَّذي يُؤْتي مالَهُ يَتَزَكّىٰ * وَما لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزىٰ ﴾[٦]، والمراد به إمّا عليّ أو أبو بكر وفاقاً، والأوّل ممنوع بقوله: ﴿ ما لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزىٰ ﴾، وعليّ لم يكن موصوفاً بهذه الصفة؛ لأنّه نشأ بتربية النبيّ ﷺ، وذلك نعمة تجزىٰ، بخلاف أبي بكر، فإنّه ليس لأحدٍ عنده من نعمة، إلّا نعمة الإرشاد، وتلك نعمة لا تجزىٰ، إمّا[٧]

---

(١) الشورىٰ: ٢٣.

(٢) لم نعثر عليه في المجاميع الروائية لكلا الفريقين حسب تتبّعنا.

(٣) كنز العمّال ١٢: ١٠٠، الحديث ٣٤١٨٠، باختلاف يسير.

(٤) أي من المرصد الأوّل وهو التفضيل.

(٥) شرح النهج لابن أبي الحديد ١: ٧.

(٦) الليل: ١٧ ـ ١٩.

(٧) أثبتناها من المطبوع.

لقوله تعالىٰ: ﴿ وَما أسْألُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أجْرٍ إنْ أجْرِيَ إلّا عَلىٰ رَبِّ العـالَمِينَ ﴾[1]، وإمّـا لعظم قدرها فيتعيّن الثاني.

وأمّا الكبرىٰ، فلأنّه كلّ من كان أتقىٰ، كان أكرم عـند الله وأفـضل، لقـوله تعالىٰ: ﴿ إنَّ أكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أتْقاكُمْ ﴾[2].

الثاني: قوله صلى الله عليه وآله في حقّه: «ما طلعت الشمس ولا غربت علىٰ أحـدٍ بـعد النبيّين والمرسلين أفضل من أبي بكر»[3].

الثالث: قوله صلى الله عليه وآله لأبي بكر وعمر: «هما سيّدا كهول أهل الجنّة مـا خـلا النبيّين والمرسلين»[4].

والجواب عن الأوّل: بالمنع من الاجمـاع عـلىٰ أنّ المـراد إمّـا أبـا بكـر أو علي عليه السلام، لجواز أن يكون المراد أبا الدحداح الذي اشترى النخلة المـائلة إلىٰ دار الفقير الذي شكا إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ما يلقاه من صاحبها، فطلبها النبيّ صلى الله عليه وآله منه ليعطيها الفقير، وله بها نخلة في الجنّة، فأبىٰ، فمضىٰ أبو الدحداح إليه، واشتراها منه بأربعين نخلة حاضرة ودفعها إلى النـبيّ صلى الله عليه وآله، فـدفعها إلى الفـقير، فـنزل: ﴿ وَاللَّـيْلِ إذا يَغْشىٰ ﴾[5] إلىٰ آخرها، كذا رواه الواقدي[6] بإسناده إلىٰ عكرمة وابن عباس، وعن

---

(١) الشعراء: ١٠٩، ١٢٧، ١٤٥، ١٦٤ و ١٨٠.

(٢) الحجرات: ١٣.

(٣) تأريخ بغداد ١٢: ٤٣٨.

(٤) مسند أحمد بن حنبل ١: ٨٠، وتأريخ بغداد ٧: ١١٨ و ٥: ١٥ وفيهما: يا عليّ، هذان سيّدا كهول أهل الجنّة وشبابها بعد النبيّين والمرسلين.

(٥) الليل: ١.

(٦) تفسير الدرّ المنثور ٦: ٣٥٧. وتفسير نور الثقلين ٥: ٥٩٠. وتفسير مجمع البيان ٥: ٥٠١، وجاء في الأخير: «الواحدي» مكان «الواقدي».

عطا أنّ المراد بقوله: ﴿ لا يَصْلاها إلّا الأشْقىٰ ﴾[1]، المراد به صاحب النخلة، وإذا كان كذلك فادّعاء الاجماع باطل.

سلّمنا: لكن لا نسلّم أنّ أبا بكر ليس عليه نعمة تجزىٰ، وقولكم "نعمة الإرشاد لا تجزى" ممنوع. نعم جزاؤها لا يكون مساوياً لها في الفضل، وذلك لا يرفع أصل الجزاء.

سلّمنا: لكن نمنع أنّه لم تكن عليه نعمة سوى الإرشاد، فإنّه وأباه كانا يعيشان على سماط ابن جذعان.

سلّمنا: لكن نمنع أنّ الأتقىٰ أفعل التفضيل، لجواز أن يكون بمعنى التقي، فإنّه جاء كثيراً في الشعر، وإلّا لكان أتقى من كلّ المؤمنين، فيكون أتقى من النبيّ صلى الله عليه وآله وهو باطل. وإذا كان بمعنى التقي لا يلزم أفضليّته، لأنّ المراد من قوله: «أتقاكم» أي أتقىٰ من جميع المؤمنين وهو النبيّ صلى الله عليه وآله.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بعض المؤمنين؟ فيكون أتقىٰ أفعل التفضيل.

قلت: فحينئذٍ لا يكون أفضل من علي عليه السلام، لجواز أن لا يكون عليّ عليه السلام من[2] ذلك البعض. على أنّا[3] نقول: من الرأس[4] لا نسلّم أنّ الأتقى الموصوف في الآية الأُولى هو المشار إليه في الآية الأُخرى حتّى يكون الأوسط متّحداً في القياس، لجواز أن يكون مبايناً له.

---

(١) الليل: ١٥.

(٢) في «م» هو.

(٣) في «م» لأنّا.

(٤) «م»: رأس.

سلّمنا : لكن منطوق قوله : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[١] يدلّ على أنّ كلّ من كان أكرم عند الله ، فصفة[٢] الأتقىٰ ثابتة له ، لا على أنّ كلّ من كان أتقىٰ فهو[٣] أكرم ، لما ثبت في المنطق : أنّ الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها[٤].

وعن الثاني : بالمنع من صحّته ، فإنّه بالاتّفاق ليس من الصحاح المتّفق عليها عندهم ، وعلى تقدير صحّته فهو[٥] من الآحاد.

سلّمنا : لكن لا يدلّ علىٰ أنّه أفضل الكلّ ، فإنّ مدلوله : أنّ الشمس ما طلعت على أحدٍ أفضل[٦] ، فجاز أن يكون قد طلعت علىٰ مساوٍ له ، فلا يلزم حينئذٍ مطلوبكم.

سلّمنا : لكنّ لا يدلّ علىٰ أفضليّته مطلقاً ، لأنّه أتىٰ بلفظ الماضي ، فجاز أن يكون وقت الإمامة علي عليه السلام أفضل منه.

وعن الثالث : نمنع صحّته ، بل هو موضوع في زمن بني أُميّة ، ليعارض ما ورد في الحسنين عليهما السلام من قوله صلى الله عليه وآله فيهما : أنّهما : « سيّدا شباب أهل الجنّة ، وأبوهما خير منهما »[٧] ويؤيّده وجوه :

١ ـ إنّه مسند إلىٰ عبيد الله[٨] بن عمر ، وحاله في الانحراف عن أهل البيت عليهم السلام ظاهر لا يدفع.

---

(١) الحجرات : ١٣.

(٢) « م » : فضيلة.

(٣) « م » : كان.

(٤) راجع الجوهر النضيد : ٨٤.

(٥) « ح » و « م » : صحّتها فهي.

(٦) « م » : أفضل الكلّ فيكون مدلوله : أنّ الشمس ما طلعت علىٰ أحد أفضل الكلّ.

(٧) مستدرك الحاكم ٣ : ١٦٧ ، بحار الأنوار ٢٥ : ٣٦٠ ، الحديث ١٨.

(٨) « ح » : عبد الله.

٢ ـ إنّ في الخبر: أنّ عليّاً عليه السلام كان عند رسول الله صلى الله عليه وآله إذ أقبل أبو بكر وعمر، فقال: «يا عليّ، هذان سيّدا كهول أهل الجنّة، لا تخبرهما بذلك يا عليّ»[1]، ولم يعهد منه صلى الله عليه وآله أنّه أخبر بفضيلة أحد وأمر بكتمانه.

٣ ـ إنّ متن الخبر يحكم ببطلانه، وذلك لأنّ أهل الجنّة بالاتفاق شباب جرد مرد مكحولون، فكيف يكون فيهم كهل؟! ولكن: ما أحسن الكذب إذا دلّ على نفسه.

---

(١) كنز العمال ١٣: ١٧ مع اختلاف يسير.

المرصد الثاني ـ في دفع المطاعن

وفيه فصول :

الفصل الأوّل

في ما ورد على علي عليه السلام من أعدائه الذين لا بصيرة لهم، وهو وجوه :

أ ـ ما ذكره الخوارج[1] وهو أنّه حكّم في الدين رجلين فاسقين[2]، وهو منافٍ لقوله [تعالىٰ] : ﴿ إنِ الحُكْمُ إلاّ للهِ ﴾[3]، وذلك يستلزم خطأه[4] وشكّه في إمامته، وروي[5] : أنّه عليه السلام ندم على التحكيم، فلا بدّ من خطأ أحدهما.

والجواب : أنّ التحكيم جائز شرعاً، لقوله تعالىٰ : ﴿ فَابْعَثوا حَكَماً مِنْ أهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أهْلِها ﴾[6]، وفي الصيد : ﴿ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾[7] فليس بحرام، ولم يكن واجباً، وإنّما أجاب إليه بسؤال أهل الشام والخوارج لما قام الحرب، فأجاب لعلمه أنّه أسهل الطريقين إلىٰ غرضه وكان عالماً بأنّه على الحقّ.

---

(١) في المطبوع : خذلهم الله تعالىٰ.

(٢) نسب إليهم سعد بن عبد الله في المقالات والفرق : ١٢ ما يفيد هذا المعنىٰ، وانظر أيضاً فرق الشيعة للنوبختي : ١٥، وتأريخ ابن عساكر ٣ : ١٩٦، وتلخيص الشافي ٢ : ٢٥٨.

(٣) الأنعام : ٥.

(٤) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : لخطئه.

(٥) نقل في تأريخ ابن عساكر بيتاً نسبوه إلىٰ أمير المؤمنين يفيد هذا المعنىٰ ٣ : ٢٢٣.

(٦) النساء : ٣٥.

(٧) المائدة : ٩٥.

وأمّا كون الحكمين فاسقين، فإنّه لم يكن باختياره، بل كان مقهوراً، وإنّما كان غرضه ابن عباس أو الأشتر، فما وافقوه فرضي كرهاً، هذا مع أنّه لا يلزم(١) من تحكيم الفاسقين فسقه إلّا مع إطلاق التحكيم، أمّا مع شرط أن لا يخالف القرآن فلا.

وأمّا ندمه فغير مسلّم، إذ كان الخوارج مطلوبهم منه الاعتراف بخطأ التحكيم والتوبة، فلم يفعل، ولذلك فارقوه.

ب ـ قالوا: إنّه محىٰ اسم أمير المؤمنين من كتاب التحكيم، وهو يدلّ علىٰ شكّه(٢).

والجواب: أنّ له أُسوة برسول الله صلى الله عليه وآله حيث أمر بمحو اسم الرسالة من كتاب الصلح مع أهل الحديبية(٣).

ج ـ ما أورده النظام: أنّه كان يوم النهروان ينظر إلى السماء تارةً وإلى الأرض أُخرىٰ، ويقول: «والله ما كذبتُ ولا كُذّبت»، ولمّا فرغ من حربهم قال له الحسن عليه السلام: «أعَهِدَ إليك رسول الله صلى الله عليه وآله في أمر هؤلاء بشيء؟ فقال: لا، ولكن أمرني بكلّ حقّ، ومن الحقّ أن أُقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين». وهذا الكلام يشتمل على التناقض إن أراد بقوله: «ما كذبت ولا كذبت» لا عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلّا فعليّ ادّعى الوحي، وكلاهما طعن(٤)(٥).

---

(١) «م»: فلا يلزم، والمطبوع: هذا ولا يلزم.

(٢) انظر تلخيص الشافي ٢: ٢٥٨.

(٣) انظر سيرة ابن هشام ٣ ـ ٤: ٣١٧.

(٤) «ح»: باطل.

(٥) قاله في كتابه ـ النكت ـ على ما نقله عنه ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ٦: ١٢٩.

والجواب: أمّا قوله: «والله ما كذبت» فصحيح، ولكن[١] قاله بعد الحرب، وفقدان ذي الثدية بعد التفتيش، ومعناه: إنّي ما كذبت في قولي عن رسول الله عليه‌السلام: إنّي اُقاتل المارقين، وأنّ آيتهم ذو الثدية.

وأمّا قوله عليه‌السلام: ما عهد إليّ فيهم النبيّ عليه‌السلام بشيء، فهو كذب من الراوي موضوع، كيف؟ وقد تظاهرت الأخبار أنّ رجلاً من عسكره قال: يا أمير المؤمنين، إنّ القوم قد ذهبوا وقطعوا النهر، فقال: لا والله ما قطعوه ولا يقطعونه حتىٰ يقتلوا دونه، عهد من الله ورسوله[٢]. وروىٰ فضالة بن فضالة عنه في حديث أنّه قال: فيما[٣] عهد إليّ النبيّ الاُمّي إنّي لا أموت حتىٰ اُقاتل[٤] الناكثين والقاسطين والمارقين وحتىٰ تخضب هذه من هذه[٥].

ثمّ إنّه: علىٰ تقدير صحّته، يحتمل أن يريد ما عهد إليّ في أمرهم مع الله لا في قتالهم. وذلك لأنّهم لم يقصدوا الباطل، وإنّما كانوا ضعفاء العقول طلبوا الحقّ فضلّوا عنه، ولذلك قال عليه‌السلام: «لا تقتلوا الخوارج بعدي»[٦].

د ـ ما أورده النظام أيضاً[٧] وهو: أنّه حكم بأحكام خالف بها الاجماع، كبيع اُمّهات الأولاد، وقطع يد السارق من اُصول الأصابع، ودفع السارق إلى الشهود، وجلد الوليد بن عقبة أربعين سوطاً، وجهره بتسمية رجال في القنوت[٨]، وقبول

(١) في المطبوع: لكنّه.

(٢) بحار الأنوار ٣٣: ٣٨٦، وتأريخ ابن عساكر ٣: ٢٠٠.

(٣) في المطبوع: إنّ فيما.

(٤) في المطبوع: حتىٰ اُؤمر واُقاتل.

(٥) في المطبوع: هذا، ورواية فضالة لم نعثر عليها.

(٦) نهج البلاغة: ٩٤، الخطبة ٦١، تحقيق صبحي الصالح.

(٧) أثبتناها من المطبوع.

(٨) «ح»: جهر التسمية في حال القنوت.

شهادة الصبيان لبعضهم علىٰ بعض، والله يقول: ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾[١]، وأخذه دية الرجل من أولياء المرأة، وأخذ دية العين من المقتنص[٢] الأعور، وتخليفه رجلاً يصلّي بالضعفاء صلاة العيد[٣] في المسجد. وإحراقه رجلاً لاط، وكان عليه الرجم، وجعله مهور البغايا في عطا غني وباهلة، فإن كانوا مؤمنين فما وجه التخصيص ؟ وإلّا فلا يجوز إعطاؤهم[٤].

والجواب: مفصّلاً[٥] ذكره السيّد رحمه الله في الشافي[٦]، فلا نطوّل بإعادته، وإجمالاً: بأنّ ذلك لو قدح في علمه لقدح في النبيّ صلى الله عليه وآله، لأنّه قال: «أقضاكم عليّ»[٧]، و «أنّ الحقّ يدور معه كيفما دار»[٨]، وقال: «اللهمّ اهدِ قلبه وثبّت لسانه»، لمّا بعثه قاضياً إلى اليمن، فقال عليه السلام: «ما شككت في قضاءٍ بين اثنين»[٩]. وقال صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها فمن أراد العلم فليأتِ الباب»[١٠]، وأيضاً لو

---

(١) الطلاق: ٢.

(٢) في المطبوع: المقتص.

(٣) في المطبوع: العيدين.

(٤) اُنظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ١٢٩، وتلخيص الشافي ٢: ٢٥٨.

(٥) «ح» والمطبوع: تفصيلاً.

(٦) اُنظر الشافي ١: ١٩٠ إلىٰ آخره.

(٧) إحقاق الحق ٤: ٢٧، نقل عن مجمع الزوائد ٧: ٢٣٥ مع تفاوت يسير.

(٨) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٨.

(٩) نفس المصدر.

(١٠) يروي هذا الحديث باختلاف يسير في ألفاظه عامّة المؤرّخين من أهل السنّة بحيث لا يسع المقام لذكر مصادره، وقد صنّف الفاضل العلّامة المحدّث أحمد بن محمد بن الصديق المغربي نزيل القاهرة كتاباً نفيساً وسمّاه بـ(فتح الملك العلي بصحّة حديث باب مدينة العلم عليّ عليه السلام) مطبوع بمصر سنة (١٣٥٤ هق)، وذكر طرق هذا الحديث الشريف وحقّق أسناده علىٰ طريقة أهل السنّة وهو كتاب فائق في بابه. (من تعليقات السيد القاضي الطباطبائي على الكتاب).

كانت هذه الأحكام باطلة طاعنة فيه، لطعن بها بنو أُميّة وغيرهم من أعدائه الشديدي الحرص علىٰ إطفاء نوره، ولكن ليس، فليس.

هـ ـ إنّه قعد عن طلب الخلافة وبايع أبا بكر و صوّب كثيراً من أحكام القوم وأفتىٰ بها، ولم يعزل كثيراً من عمّالهم كشريح، ولم يستردّ فدكاً، فإن كان ذلك صواباً، فما باله[1] يتظلّم من أخذ حقّه كما ينقلون عنه، وإن لم يكن صواباً كان طعناً عليه.

والجواب: لمّا ثبت عصمته وإمامته وجب أن يكون كلّ ما فعله صواباً. وإن أنكرنا ظاهره، فجاز اشتماله علىٰ مصلحة لا نعلمها، مع أنّ التقيّة قد بيّنا وجه الحكمة فيها، ويعلم ممّا ذكرناه سابقاً الجواب عن هذا الوجه.

و ـ روي أنّه خطب بنت أبي جهل بن هشام في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله فشكته فاطمة عليها السلام إلىٰ أبيها[2] صلى الله عليه وآله، فقال صلى الله عليه وآله على المنبر: «إنّ عليّاً آذاني بخطب[3] بنت أبي جهل ليجمع بينها وبين فاطمة، ولم يستقم الجمع بين بنت نبيّ الله وبين بنت عدوّه، أما علمتم معاشر الناس أنّ من آذىٰ فاطمة فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله»[4].

والجواب: أنّ هذا كذب، وضعه بعض النواصب ليطعن به عليه عليه السلام، وكذبه

---

(١) «م»: فماله.

(٢) «م»: النبيّ صلى الله عليه وآله.

(٣) «م»: فخطب.

(٤) انظر تلخيص الشافي ٢: ٢٧٦. نسبه إلى الكرابيسي الجمّال الكذّاب وردّه، وانظر أيضاً ابن أبي الحديد ١٦: ٢٧٣.

مشهور وكفاه كذباً إسناده إلى الكرابيسي[1]، وكان عدوّاً لأهل البيت. ولو كان صحيحاً لذكره بنو أُميّة، واحتجّوا به في مطلوبهم.

الفصل الثاني

في ما أُورد على الحسن عليه السلام.

وهو: أنّه صالح معاوية وبايعه، وخلع نفسه وأخذ عطاياه، وأظهر موالاته[2] مع فجور معاوية، وكان قد بايعه خيار الصحابة وأفاضل المسلمين، حتّىٰ قال له سليمان بن صرد: «ما ينقضي تعجّبنا من بيعتك لمعاوية ومعك أربعون ألف مقاتل من أهل الكوفة، ومعهم أبناؤهم سوىٰ شيعتك من أهل البصرة والحجاز[3]».

والجواب: أمّا الصلح فإنّه فعله اضطراراً؛ لأنّ أكثر أصحابه كانوا غير

---

(١) هو أبو علي الحسين بن علي بن يزيد البغدادي الكرابيسي صاحب الشافعي (٢٤٥) أو (٢٤٨) قال ابن النديم في الفهرست: ٢٧٠: «... وكان من المجبرة وعارفاً بالحديث والفقه... وله من الكتب كتاب المدلسين في الحديث، وكتاب الإمامة وفيه غمز علىٰ علي عليه السلام». وفي ميزان الاعتدال للذهبي ١: ٢٥٥: «... لا يرجع إلىٰ قوله: وقال الخطيب: حديثه يعزّ جداً لأنّ أحمد بن حنبل كان يتكلّم فيه بسبب مسألة اللفظ وهو أيضاً كان يتكلّم في أحمد فتجنّب الناس الأخذ عنه...» وفي تهذيب التهذيب ٢: ٣٥٩: «... وقال الازدي: ساقط لا يرجع إلىٰ قوله، وقال ابن حبّان في الثقات: كان ممن جمع وصنف وممن يحسن الفقه والحديث، أفسده قلّة عقله». (من تعليقات السيد القاضي الطباطبائي على الكتاب).

(٢) أثبتناه من المطبوع وفي «ح» مولاته.

(٣) أُنظر تلخيص الشافي ٣: ١٧٦، والإمامة والسياسة ١: ١٨٥ ـ ١٨٦، إلّا أنّه ذكر أنّ معك مئة ألف.

مخلصين ومالوا إلىٰ دنيا معاوية، فأظهروا له عليه[١] النصرة وحملوه على الحرب ليورّطوه ويسلّموه، فلمّا أحسّ عليه‌السلام بذلك صالح تحرّزاً من المكيدة.

وأجاب معاوية، ولمّا عوتب، قال: «إنّما هادنت حقناً للدماء وصيانتها، وإشفاقاً علىٰ نفسي وأهلي والمخلصين من أصحابي»[٢]، وكان الذي جرىٰ من مكيدة معاوية وحكاياته مع عبيد الله[٣] بن عباس وقيام الخوارج على الحسن مشهوراً والصلح مع الضرورة جائز كما فعله رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله في الحديبية.

وأمّا البيعة: فإن أردت بها الصفقة وإظهار الرضا للضرورة، فقد وقعت كما وقعت من أبيه عليه‌السلام للشيوخ الثلاثة ولا يضرّنا ذلك، وإن أردت الرضا بالقلب فباطل، فإنّه لم يقع، ولهذا لمّا طلب معاوية الكلام وإعلام الناس ما عنده، حمد الله وأثنىٰ عليه، وقال عليه‌السلام: «إنّ أكيس الكيس التقي، وأحمق الحمق الفجور، أيّها الناس لو أنّكم طلبتم ما بين جابلق[٤] وجابرص[٥] رجلاً جدّه رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله ما وجدتموه غيري وأخي، وأنّ الله قد هداكم بأولياء محمّد صلى‌الله‌عليه‌وآله، وأنّ معاوية نازعني حقّاً، هو لي، فتركته لصلاح الأُمّة، وحقن دمائها. وقد بايعتموني علىٰ أن تسالموا من سالمت وقد رأيت أن أُسالمه، وأن يكون ما صنعت حجّة علىٰ من كان يتمنّىٰ هذا الأمر، وإن أدري لعلّه فتنة لكم ومتاع إلىٰ حين»[٦]. وليس في هذا دليل على المبايعة.

---

(١) «ح» والمطبوع: عليه السلام.

(٢) تلخيص الشافي ٣: ١٧٨، وبهذا المضمون في البداية والنهاية لابن الأثير ٨: ٢.

(٣) «ح»: عبد الله.

(٤) يقصد بها كما في معجم البلدان ٢: ٩١، مدينة بالمغرب.

(٥) في المطبوع: جابرس، ويقصد أيضاً بها كما في معجم البلدان ٢: ٩١ مدينة بالمغرب، وأهل جابرس من قوم ثمود.

(٦) تلخيص الشافي ٣: ١٧٨، وبهذا المضمون في البداية والنهاية ٨: ٢٠.

وأمّا خلع نفسه من الإمامة فإنّه محال، كيف ؟ وقد قال النبيّ صلى الله عليه وآله : «هما إمامان قاما أو قعدا»[1] فالإمامة لازمة لهما قائمين وقاعدين.

وأمّا أخذ العطاء فقد فعل مثله علي عليه السلام، لأنّ جميع ما بيد المتغلّب من الأموال فللإمام انتزاعه كيف ما كان[2]، طوعاً أو كرهاً، وكان ينفق علىٰ نفسه وعياله قدر حقّهم، ويدفع الباقي إلى المستحقّ.

وإظهار الموالاة كان تقيّة.

الفصل الثالث

في ما أُورد على الحسين عليه السلام.

وهو أنّه فعل ضدّ ما فعله أخوه[3]، فإنّه خرج بأهله وعياله مع علمه باستيلاء أعدائه على الكوفة وعاملها من قبل يزيد، وعلمه بغدر أهل الكوفة، ولهذا نهاه ابن عباس، فلم ينتهِ، وودّعه ابن عمر وقال: «أستودعك الله من قتيل»[4]، وكذلك أخوه محمد، ثمّ[5] لـمّا علم بقتل مسلم لِمَ لَمْ يرجع ؟ ولم جوّز المحاربة بنفرٍ يسير جموعاً عظيمة ؟ ولِمَ لَمْ يُبايع للضرورة كما بايع أخوه حقناً للدماء حين عرض عليه الأمان والمبايعة ليزيد ؟ وبالجملة الذي فعله إلقاءٌ للنفس إلى التهلكة، والله ينهىٰ عنه بنصّ الكتاب[6].

---

(١) بحار الأنوار ٣٥ : ٢٦٦، الحديث الأوّل.

(٢) «ح» : ما أمكنه.

(٣) «م» : فعل أخيه.

(٤) إسعاف الراغبين : ١٨٦ ـ ١٨٧، وتذكرة الخواصّ : ٢٥١، ونظم درر السمطين : ٢١٤.

(٥) في المطبوع : ثمّ إنّه.

(٦) «م» : وذلك منهيّ بنصّ الكتاب، البقرة : ١٩٥.

والجواب: أنّ الأحكام تختلف بحسب الأمارات المختلفة، والحسين عليه السلام لم يخرج من الحجاز إلّا بعد أن ورد عليه ثمانمائة كتاب ببيعة أربعة وعشرين ألفاً من الفرسان المقاتلين[١] وبعد أن بعث إليه مسلم بن عقيل رضي الله عنه يستحثّه لمّا أخذ له البيعة من ثمانية عشر ألفاً غير أهل البصرة، فخرج عليه السلام من مكّة مع ستّين فارساً وأربعين راجلاً ليصل بمن بايعه لا ليحارب بهم، ولم يعلم بما اتّفق من مكيدة ابن زياد، وسوء الاتفاق لمسلم كما هو مشهور، ومع هذه الأمارات الغالبة يجب على الإمام القيام، وإلّا لم يكن معذوراً.

وأمّا مخالفته لنصحائه، فلعلّهم لم يحصل لهم من الظنّ ما حصل له، لعدم وقوفهم على الرسائل وغيرها من الأمارات الدالّة على الظفر.

وإنّما لم يرجع لمّا سمع بقتل مسلم[٢]، فقيل: لعدم تصديقه الخبر، وأنّه[٣] أراد التوجّه إلى العجم أو الشام[٤] إلى[٥] يزيد، أو علم أنّهم يلحقون به[٦] ولم ينفعه الرجوع، لأنّه كان مثقلاً[٧] بالأهل والعيال والرجال، وهذا عندي أقوى، ولهذا قيل: إنّه لمّا سمع همّ بالرجوع فقام إليه بنو عقيل، وقالوا: «والله لا ننصرف حتّىٰ ندرك ثأرنا أو نذوق ما ذاق أخونا» فقال عليه السلام: «لا خير في العيش بعد

---

(١) «م»: المقاتلة.

(٢) الإرشاد؛ للشيخ المفيد رحمه الله: ٢٢٢. وقعة الطفّ؛ لأبي مخنف لوط بن يحيى الأزدي الكوفي: ١٦٥.

(٣) في المطبوع: أو أنّه.

(٤) في المطبوع: والشام.

(٥) «ح»: أو.

(٦) «م»: يلحقونه به.

(٧) «ح» والمطبوع: منتقلاً.

هؤلاء» ثمّ لحقه عليه السلام الحرّ ومن معه، وسألوه(١) أن يقدم علىٰ ابن زياد(٢)، فسار معهم، حتّىٰ قدم عليه عمر بن سعد في عسكر عظيم(٣)، فقال عليه السلام لعمر: «اختاروا منّي، إمّا الرجوع إلىٰ مكّة، أو أن أضع يدي في يد يزيد فهو ابن عمي ليرىٰ فيّ رأيه(٤)، وإمّا تسيّروني إلىٰ أيّ ثغرٍ(٥) من ثغور المسلمين(٦)، ثمّ كتب(٧) بذلك إلى ابن زياد فأبىٰ إلّا نزوله علىٰ حكمه، وتمثّل:

الآن إذ علقت مخالبنا به ... يرجو النجاة ولاتَ حين مناصِ(٨)

وعلم(٩) الحسين عليه السلام أنّه إن نزل علىٰ حكمه تعجّل الذلّ والعار، وآل أمره بعد ذلك إلى القتل، فاختار الشهادة والموتة الكريمة على الدخول تحت الذلّ.

ولذلك قال بعض الفضلاء: إنّ جهاد الحسين، كان بحسب ذلك المقام الذي هو فيه، فلا يرد عليه شيء من الايرادات في مراعاة الشرائط الشرعيّة للجهاد(١٠).

والفرق حينئذٍ بينه وبين أخيه ظاهر.

---

(١) «م»: وسأموه (بمعنى قصدوه).

(٢) الإرشاد: ٢٢٤ ـ ٢٢٥. وقعة الطف: ١٦٨ ـ ١٧٠.

(٣) الإرشاد: ٢٢٧. وقعة الطف: ١٨٣.

(٤) «ح» والمطبوع: يرىٰ فيه رأيه.

(٥) «ح»: وأمّا المسير إلىٰ ثغر.

(٦) وقعة الطف: ١٨٦. الإرشاد: ٢٢٩. ولكن هذا التخيير في الإرشاد ورد في كتاب عمر بن سعد.

(٧) «ح»: فكتب.

(٨) الإرشاد: ٢٢٨. وقعة الطف: ١٨٥.

(٩) «ح»: فعلم.

(١٠) لعلّ المراد منه هي الإيرادات المنقولة في كتاب تنزيه الأنبياء عليهم السلام: ١٧٥ للسيد المرتضى، في بيان الأسباب في قدوم الحسين عليه السلام الكوفة وقتاله، فإنّ كلامه السابق أيضاً مقتبس من الكتاب نفسه، فراجع.

أمّا أوّلاً: فإنّ أخاه إنّما قعد عند تخاذل أصحابه، وتفرّقهم في الآراء بحسب مكيدة معاوية، والحسين عليه السلام إنّما قام حين ظهرت له أمارات الظفر، فلمّا انعكس الأمر عليه، لم يتمكّن من القعود.

وأمّا ثانياً: فلجواز اختلاف التكليف بحسب اختلاف الزمان والأحوال، فجاز[1] أن يكون تكليف الحسين عليه السلام القيام مطلقاً ولا مانع في العقل منه وإن أدّىٰ إلىٰ ضرر، لاشتماله علىٰ مصلحة عظيمة، كقيام (الشعار الايماني مثلاً، فإنّه ربما لو قعد عليه السلام)[2]، لانطمس شعار الإمامة، ولكان لقائلٍ أن يقول: لو كان دعوىٰ هذه الطائفة حقاً، لقام لهم قائم بذلك، وإن كان هذا غير لازم، لكن يمكن أن يخطر ذلك لبعض الجهّال.

فإن قلت: يظهر من كلام بعض أصحابكم أنّ الحسين عليه السلام كان يعلم أنّه يقتل في مسيره إلى الكوفة ويخذله من كاتبه، وكذا ورد في كلامه عليه السلام صريحاً: «كأنّي بأعضائي تقطّعها عسلان الفلوات... إلىٰ آخره»[3]، وأنّه إنّما سار تعبّداً بالجهاد، وهذا غير جائز؛ لأنّ دفع الضرر عن النفس واجب عقلاً وشرعاً، فلا يجوز أن يتعبّد بالصبر علىٰ خلافه.

قلت: تردّد شيخنا الطوسي رحمه الله في ذلك[4]، وأمّا السيّد المرتضىٰ رحمه الله[5] فقال:

---

(١) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: فجائز.

(٢) أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: الشعار الإمامي مثلاً لأنّه لو قعد.

(٣) اللهوف في قتلى الطفوف للسيّد ابن طاووس رحمه الله: ٢٦، وفيه: كأنّي بأوصالي... إلىٰ آخره. كشف الغمّة في معرفة الأئمّة للمحقّق الاربلي رحمه الله ٢: ٢٩.

(٤) في كتابه تلخيص الشافي ٣: ١٨٨ ـ ١٩٠ في آخر فصل إمامة الحسن والحسين عليهما السلام. قوله: ولي في هذه المسألة نظر.

(٥) رسائل الشريف المرتضىٰ، المجموعة الثالثة: ١٣٠، (علم الوصيّ بساعة وفاته وعدمه).

إن أراد القائل بأنّه كان يعلم ما جرىٰ عليه في الوقت على التفصيل فهو فاسد، لما ذكرتم، وإن أرادوا أنّه كان يعلم جملة أنّه سيقتل ولم يعلم وقته بعينه وكيفيّته، فهو جائز ولم يلزم منه محذور، وكذلك نقول في حقّ عليّ عليه السلام: إنّه كان يعلم أنّه يقتل إجمالاً، وكان يقول: متىٰ يُبعث أشقاها؟ والأولىٰ أن يجاب بما ذكرناه من اختلاف التكليف.

اللامع الثاني عشر

في الحشر والجزاء

وفيه قطبان :

القطب الأوّل
في الحشر

وفيه فصلان :

الفصل الأوّل ـ في المقدّمات

وفيه أبحاث :

الأوّل : يجوز خلق عالم آخر مماثلاً لهذا العالم خلافاً للحكماء[1]، لنا وجهان :

١ ـ إنّه لو امتنع، لامتنع وجود هذا العالم، واللازم كالملزوم في البطلان.

بيان الملازمة : أنّ امتناعه، إن كان لذاته لزم امتناع هذا؛ لأنّ حكم المثلين واحد، وإن كان لعارض أمكن زواله فيزول الامتناع، فيحصل المطلوب.

---

(١) الأسفار ٩: ١٦٥.

٢ ـ تواتر النقل الصحيح بإمكانه[١]، كقوله تعالىٰ: ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾[٢]، وغيرها[٣].

قالوا: لو أمكن، لكان كرة، لأنّه الشكل الطبيعي. فيلزم اجتماع كرتين، فيحصل بينهما خلاء، وهو محال، وإلّا لكانت الحركة مع المعاوق[٤] كالحركة مع عدمه، وهو باطل[٥].

بيان الملازمة: أنّ الحركة تستدعي زماناً ضرورة، فلو فرضنا حركة تقطع مسافة خالية في زمان ومع المعاوق في مثله[٦]، ثمّ فرضنا معاوقاً[٧] أرقّ من الأوّل، تكون نسبته إليه على التنصيف[٨]، فتكون معاوقته كذلك، فتقطع المسافة معه في نصف زمان الأوّل، وذلك زمان الخلوّ عن المعاوق[٩]، فيتساويان، وهو باطل.

ولأنّه: يلزم وجود أرض أُخرىٰ مساوية لهذه، فتكون مركزاً في عالمها، مع

---

(١) بحار الأنوار ٧: ١، الباب ٣ من أبواب المعاد، باب إثبات الحشر وكيفيّته وكفر من أنكره. والتفسير الكبير للفخر الرازي ٢٦: ١٠٧ ـ ١١٠، سورة يس، الآية ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ ... ﴾.

(٢) يس: ٨١.

(٣) الواقعة: ٤٧ إلىٰ آخر السورة، ق: ٣ ـ ٤، القيامة: ٣ ـ ٤.

(٤) «ح»: العائق.

(٥) شرح التجريد للعلّامة الحلي ﷺ: ٤٠٠، وشرح التجريد للقوشجي (الطبعة الحجرية): ٣٨٠ واطلب الاستدلال بنحو آخر من الأسفار ٩: ١٦٣ وما بعدها من الصفحات.

(٦) في المطبوع: مثليه.

(٧) في المطبوع: معاوقاً آخر.

(٨) «ح» والمطبوع: النصف.

(٩) «ح»: زمان خلوّ المعاوق.

أنّه يكون بها ميل إلىٰ مكان هذه، وإلّا لما كانت مساوية لها، فيكون لتلك مكانان طبيعيّان، وهو باطل، وإلّا لكان المطلوب طبعاً متروكاً طبعاً[١].

والجواب عن الأوّل: بالمنع من الكرّيّة، وبتقديره يمتنع استناده إلى الطبيعة كما تقدّم.

سلّمنا: لكن جاز تعدّد آثارها لتعدّد الشروط.

سلّمنا: لكن نمنع استحالة الخلاء وقد تقدّم دليل إمكانه.

وقولهم: «يلزم تساوي زمان العائق وعدمه»، ممنوع، فإنّا لا نسلّم وجود المعاوق الثاني كما وصفتم، وبيانه:

إنّ الحركة تستدعي لذاتها قدراً معيّناً من الزمان، فلا بدّ لها من قدر آخر بسبب المعاوق الأرقّ، فتستحيل مساواته، لزمان خلوّها عن المعاوق، هذا مع أنّا إذا رفعنا الصفيحة[٢] الملساء عن مثلها رفعاً مستوياً[٣]، فإنّ أوّل زمان الرفع يكون الوسط خالياً، وهو ظاهر.

وعن الثاني: بالمنع من أنّ التخصيص للطبيعة، بل للفاعل المختار.

سلّمنا: لكن جاز اختلاف الطبيعتين وإن تساويا في الجسميّة، فتقتضي كلّ واحد مركزاً.

سلّمنا: لكن جاز تخصيص كلّ بعالمها[٤] كاختصاص المدرة بحيزها دون غيرها[٥].

---

(١) انظر شرح تجريد الاعتقاد: ٤٠٠.

(٢) في المطبوع: الصحفة.

(٣) في المطبوع: متساوياً.

(٤) «ح»: إلّا بمخصّص. وفي المطبوع: لا بمخصّص.

(٥) «ح»: غيره.

الثاني : هذا العالم يجوز عدمه، لأنّه ممكن فيجوز عدمه والمقدّمتان سبقتا، ولأنّه لو امتنع فإن كان لذاته لزم الوجوب، وهو باطل، وإن كان بغيره كان جائزاً، نظراً إلىٰ ذاته، وهو المطلوب.

ومنعه الحكماء استسلافاً، لكونه أثراً لعلّة واجبة موجبة فيدوم بدوامها، وقد تقدّم بطلان المستسلف.

الثالث : هل يقع هذا الجائز ؟ منع أبو الحسين منه[١][٢]، وإلّا لما أُعيد، لكن اللازم باطل بالإجماع علىٰ وقوع المعاد، وبيان الملازمة بامتناع إعادة المعدوم كما يجيء.

وجوّزه آخرون، لقوله تعالىٰ : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلّا وَجْهَهُ ﴾[٣]، و ﴿ وَهُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ ﴾[٤]، و ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ ﴾[٥]، و ﴿ كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعيدُهُ ﴾[٦].

وأجاب أبو الحسين :

عن الأُولىٰ : بأنّه نظر[٧] إلىٰ ذاته، لإمكانه أو بخروجه عن الانتفاع[٨].

---

(١) أثبتناه من المطبوع.

(٢) شرح المواقف ٨ : ٢٨٩.

(٣) القصص : ٨٨.

(٤) الحديد : ٣.

(٥) الرحمن : ٢٦.

(٦) الأنبياء : ١٠٤.

(٧) «م» : بالنظر.

(٨) انظر شرح المقاصد ٥ : ١٠٢، إلّا أنّه لم ينسب إلى أبي الحسين.

وعن الثانية : بأنّه أوّل بحسب الذات[١] وآخر كذلك[٢]؛ أو مبدأ وغاية[٣]، فإنّ أهل الجنّة مؤبّدون.

وعن الثالثة : بأنّ المراد الموت[٤].

والرابعة : بأنّ النسبيّة[٥] من بعض الوجوه كافٍ في الصدق.

والحقّ انصباب كلام أبي الحسين على المكلّف ـ كما في قصّة إبراهيم عليه السلام ـ وكلام الآخرين علىٰ غيره، إذ لا مانع منه مع دلالة النقل عليه.

تذنيبان

١ ـ يجوز انخراق الأفلاك، وانتثار الكواكب، لإمكانها، فيجوز عليها العدم، وزوال الصورة التركيبيّة، والنقل بوقوعه متواتر[٦].

٢ ـ الإعدام يحصل بالفاعل، إذ لا مانع منه. وقولهم[٧] : العدم لا يفعل، بل لابدّ أن يكون أثر الفاعل وجوداً، وإلّا لم يكن مؤثّراً، إذ لا فرق حينئذٍ بين فعل العدم وبين [أن] لم يفعل شيئاً، باطل؛ لأنّ[٨] المراد عدم التأثير في الوجود أو بقائه،

---

(١) «م» : بأنّه بحسب الذات.

(٢) شرح المقاصد ٥ : ١٠٢.

(٣) انظر المصدر السابق.

(٤) انظر المصدر السابق : ١٠٤.

(٥) «ح» : التسمية. والمطبوع : التشبّه.

(٦) التكوير : ١ ـ ٢، والانفطار : ١ ـ ٢، والانشقاق : ١ ـ ٢. راجع التفاسير، واطلب منها الروايات التي وردت في تفسير وبيان الآيات في هذه السور.

(٧) شرح التجريد للعلّامة الحلّي رحمه الله : ٤٠١.

(٨) «ح» والمطبوع : إذ.

لا التأثير في العدم، ويلزم العدم من عدم ذلك التأثير، وما ذكروه[١] من عدم الفرق فاسد، بل هو حاصل، فإنّ مفهوم فعل العدم تجدّده بعد الوجود، ومفهوم لم يفعل بقاء العدم علىٰ ما كان.

وقال الجبائيان[٢]: يحصل بطريان الضدّ الذي هو الفناء، وأنّه عرض قائم بنفسه، يبقىٰ زماناً واحداً تعدم به الجواهر، ثمّ يعدم لذاته، لكن أبو علي[٣] قال: بإزاء كلّ جوهر فناء. وأبو هاشم[٤] قال: فناء كلّ واحد كافٍ[٥]، وهذا باطل، لاستحالة عرضٍ لا في محلّ ضرورة. وكذا نقول[٦] في اختصاصه بالأعدام مع ثبوت التضادّ من الطرفين، للزوم الترجيح بلا مرجّح، وقولهم: اختصّ الطارئ به لكونه متعلّق السببيّة[٧] باطل أيضاً؛ لأنّ البحث في اختصاص الطارئ بالسببيّة.

وحينئذٍ نقول: حدوث الحادث وانتفاء السابق إن كان معاً، فليس إعداماً بالضدّ، بل بالفاعل، فإنّه يحدث الحادث وينفي السابق، ويكون التوقّف توقّف معيّة، وإن كان على التعاقب لزم الدور المحال، ثمّ إنّ عدمه لذاته يصيّره ممتنعاً، فلا يوجد، هذا مع المطالبة[٨] بالتخصيص.

وقال جماعة[٩]: يحصل بانتفاء الشرط، فالأشعريّة قالوا: الأعراض غير

---

(١) «ح» والمطبوع: ذكرتموه.

(٢) هما أبو علي وأبو هاشم من المعتزلة ذهبا إلىٰ أنّ الإعدام ليس هو التفريق، بل الخروج عن الوجود بأن يخلق الله تعالىٰ للجواهر ضداً هو الفناء، كشف المراد: ٤٠٣.

(٣ و ٤) المصدر السابق.

(٥) في المطبوع: فناءٍ واحد كافٍ.

(٦) في المطبوع: يقول.

(٧) في «م»: السبب.

(٨) في «ح»: المطالب، وما أثبتناه من المطبوع.

(٩) منهم ابن شبيب من المعتزلة وجماعة من الأشاعرة، كشف المراد: ٤٠٤.

باقية، بل يجدّدها الفاعل، فما هو شرط في بقاء الجوهر إذا لم يتجدّد عدم، وقال القاضي[١] ـ منهم ـ: إنّها الأكوان. وقال محمود الخيّاط[٢] والجويني[٣]: إنّ الجوهر محتاج إلىٰ نوع من كلّ جنس فإذا لم يخلق ذلك النوع عدم.

وقال الكعبي[٤] وبشر[٥]: إنّ وجود الجوهر مشروط بالبقاء فإذا لم يخلقه عدم، فبشر جعله قائماً لا في محلّ، والكعبي قائماً بالمحلّ. وهذا أيضاً باطل لوجوه:

الأوّل: ما تقدّم من بقاء العرض.

الثاني: إنّ العرض مفتقر إلى الجوهر، فلو افتقر هو إليه دار.

الثالث: الكلام في عدم الشرط كالمشروط، وليس بالفاعل عندهم، ولا بالضدّ أيضاً، فيكون بانتفاء الشرط ويتسلسل.

الرابع: إنّ البقاء أمر عقلي لا عرض وجودي. سلّمنا: لكن لا يعقل وجوده إلّا في محلّ، وإلّا لكان جوهراً، ووجوده في المحلّ يستلزم الدور، لأنّ كلاً منهما باقٍ بصاحبه.

الرابع: المحقّقون على امتناع إعادة المعدوم، وادّعوا الضرورة في ذلك[٦]، ونبّهوا عليه بوجوه:

---

(١) هو القاضي أبو بكر الباقلاني، مرّت ترجمته في الصفحة ١٩٤. وراجع أنوار الملكوت: ٤٢.

(٢) أنوار الملكوت: ٤٢. لم نعثر على ترجمة هذا الشخص حسب تتبّعنا في كتب التراجم.

(٣) مرّت ترجمته في الصفحة ٢٨٢ ـ ٢٨٣. وراجع أنوار الملكوت: ٤٢.

(٤) مرّت ترجمته في الصفحة ١٦٦. وراجع أنوار الملكوت: ٤٢.

(٥) مرّت ترجمته في الصفحة ١٩٣.

(٦) نقله المصنّف رحمه الله في إرشاد الطالبين: ٣٩٤ عن الحكماء والمحققين من المتكلمين كأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي والمحقق الطوسي والعلامة الحلي.

١ ـ إنّ ما عدم لم تبقَ له هويّة يشار إليها، فيحكم عليها بصحّة العود، مع أنّ الحكم على[١] الشيء مشروط بتحقيق ماهيّته.

٢ ـ لو أُعيد بعينه، لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال.

وبيانه: أنّ الوجود الثاني إن كان هو الأوّل، فذلك ما قلناه، وإن كان غيره، فهو ما طلبناه.

٣ ـ إنّه يلزم صدق المتقابلين عليه، وهو محال، فإنّه لو أُعيد لأُعيد مع جميع مشخّصاته التي من جملتها الوقت الذي كان عليه، فيكون مبتدأً بذلك الاعتبار، ومعاداً باعتبار وجوده الثاني، فيكون مبتدأً معاداً معاً، وهما متقابلان.

وقال المثبتون[٢]: بإمكانه، بناءً منهم على تقرّر ماهيّته حال العدم. وقد عرفت ما فيه[٣].

وقال نفاة الأشاعرة[٤] بذلك أيضاً وإلّا لخرج عن الإمكان إلى الامتناع وهو باطل لما ثبت من إمكانه لذاته[٥]، وفيه نظر؛ لأنّ الحكم بامتناع وجوده [مقيّد] بكونه بعد العدم، وذلك ليس للذات حتّىٰ يخرجه إلى الامتناع، بل لأمرٍ لازم[٦].

---

(١) أثبتناها من المطبوع.

(٢) وهم مشايخ المعتزلة القائلون بثبوت المعدوم. راجع إرشاد الطالبين: ٣٩٤.

(٣) في الصفحة ٤٦.

(٤) أي القائلون منهم بعدم ثبوت المعدوم. راجع إرشاد الطالبين: ٣٩٤.

(٥) في المطبوع: لإمكانه الذاتي.

(٦) وهو كونه بعد العدم ولا يلزم من ذلك انتقاله من الامكان إلى العدم. راجع إرشاد الطالبين: ٣٩٥.

البحث الخامس: في حقيقة الإنسان: قد مرّ[١] أنّ الحكماء يثبتون الجوهر المجرّد، وقد حكينا دليلهم، وتابعهم علىٰ ذلك جماعة[٢]. وقال قوم من المتكلمين[٣]: إنّه الهيكل المحسوس.

والمحقّقون منهم[٤]: علىٰ أنّه أجزاء أصلية في هذا البدن باقية من أوّل العمر الىٰ آخره، لا تتطرق إليها الزيادة ولا النقصان، وهو الأقرب؛ لوجهين:

الأوّل: إنّا نحكم علىٰ ذواتنا بأحكام صادقة ـ كالقدرة والعلم والمجيء والذهاب وغيرها ـ وليس المحكوم عليه هو المجرد، وإلّا لما أمكن من حصول الأحكام المذكورة إلّا من عالم به، لما علم من اشتراط العلم بالمحكوم عليه في الحكم، لكنّ اللازم باطل، فإنّ كثيراً من العوام يحكم بها ولم يتصور المجرد، ولم يشعر به، فيكون غيره وليس هو هذا الهيكل بأجمعه، لتغيّره وتبدّله، والإنسان واحد لا يزيد ولا يتغير، فيكون بعضه، وليس هو الأجزاء الزائدة التي تتغيّر وتتبدّل، لأنّ كلّ واحد يعرف أنّ ذاته لم تزد ولم تنقص ولم تتغير، فيكون أجزاء باقية، وذلك هو المطلوب.

الثاني: كلّما كان مدرك الجزئيات جسماً كان مدرك الكلّيات جسماً، لكن

---

(١) في الصفحة ٨٨ ـ ٨٩.

(٢) وهم أبو القاسم الراغب ومعمّر بن عمار السلمي من المعتزلة والغزالي من الأشاعرة وأبو سهل بن نوبخت والمفيد والمحقق الطوسي من الامامية. راجع إرشاد الطالبين: ٣٨٩.

(٣) وهم جماعة من المعتزلة كأبي علي وابنه أبي هاشم الجبائيين وبه قال السيد المرتضى. راجع إرشاد الطالبين: ٣٨٨.

(٤) كأبي الحسين البصري وغيره واختاره العلامة الحلي في بعض تصانيفه وابن ميثم البحراني. المصدر السابق.

المقدّم حق باعتراف الحكماء، فالتالي مثله، وبيان الشرطية: إنّا نحكم علىٰ زيد بالانسانية، والحاكم على الشيئين مدرك لهما، فالنفس مدركة للجزئيات، فتكون جسماً كما[1] تقدّم. وفي هذين نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ العامي يحكم ولا يتصور الأجزاء.

وأمّا الثاني: فلأنّ مرادهم أنّ المدرك للجزئيات بالذات جسم والنفس مدركة بواسطة الآلات لا بذاتها.

ويجاب عن الأوّل[2]: بأنّه يحكم على البدن الذي يعلم دخول الأجزاء الأصلية فيه، ثمّ يتنبّه علىٰ أنّ الفضيلة ساقطة عن درجة الاعتبار بأدنىٰ فكر، بخلاف المجرد، فإنّه حال الحكم غير شاعر به مطلقاً.

واعلم أنّ هنا أقوالاً أُخر، يظهر فسادها لمن تصوّرها وهي:

١ـ الجزء الناري.

٢ـ الجزء الهوائي.

٣ـ الجزء المائي.

٤ـ أنّه الدم، لأنّ المذبوح يموت بخروج دمه.

٥ـ أنّه الأخلاط الأربعة: الدم والبلغم والصفراء والحرّة.

٦ـ أنّه الروح: وهو المركب من بخارية الأخلاط ولطيفتها، ومسكنه الأعضاء الرئيسية التي هي القلب والدماغ والكبد.

٧ـ أنّه النفس الذي في الإنسان.

---

(١) «ح» والمطبوع: لما.

(٢) هذا جواب عن المناقشة التي أوردوها على الوجه الاوّل الذي مرّ آنفاً.

٨ ـ قول النظام: أنّه جسم لطيف داخل البدن سارٍ في الأعضاء، وإذا قطع عضو تقلّص باقيه[١] إلىٰ داخل البدن، فإن قطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف، مات الإنسان. وهو قريب من مذهب المتكلمين.

٩ ـ قول ابن الراوندي: إنّه جزء لا يتجزأ في القلب.

١٠ ـ أنّه المزاج المعتدل.

١١ ـ أنّه الحياة.

١٢ ـ أنّه تخاطيط الأعضاء وتشكل الإنسان الذي لا يتغير من أول عمره إلىٰ آخره[٢].

الفصل الثاني ـ في الحشر

ويعبّر عنه بالمعاد، ونفاه الدهرية وأهل الطبيعة، وقولهم يبطل ببطلان أُصولهم وقد سلف. وأثبته المليّون جسمانياً، والحكماء روحانياً، وجماعة من المحقّقين جسمانياً وروحانياً، وهو قريب. وتوقف جالينوس في الكلّ[٣].

فهنا أبحاث ثلاثة:

---

(١) «م»: ما فيه.

(٢) كشف الفوائد في شرح القواعد: ٨٦ ـ ٨٨. وانظر شرح المقاصد ٣: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٣) راجع تفصيل الأقوال وأدلّتها في إرشاد الطالبين: ٤٠٧ ـ ٤١١، وشرح المقاصد ٥: ٨٨ وما بعدها.

[البحث] الأوّل ـ الجسماني

والنظر إمّا في إمكانه أو وجوب وقوعه.

أمّا الأوّل: فاعلم: أنّه قد ثبت أنّه تعالىٰ قادر علىٰ كلّ ممكن، وأنّه عالم بالجزئيات، وأنّ الجوهر الفرد متحقّق وكذا الخلاء، وأنّ الإنسان عبارة عن الأجزاء الأصلية، فإمّا أن نقول بجواز إعادة المعدوم، فالإمكان ظاهر بعد ثبوت المقدمات المذكورة، أو نقول بامتناع إعادة المعدوم، فنفسر الإعدام بالتفريق، ولا شكّ أنّ جمع تلك الأجسام[1] ممكن كابتداء خلقها والأحياز خالية، فتصحّ حركة بعض الأجزاء إلىٰ بعض، وهو تعالىٰ قادر وعالم بكمية[2] الأجزاء وكيفية ترتيبها، فالإمكان ظاهر أيضاً.

وأمّا الثاني: فلوجوه:

أ ـ لو لم يجب لزم بطلان الجزاء، واللازم باطل، وإلّا لزم الظلم والسفه، وهما عليه تعالىٰ محالان، فكذا الملزوم.

وبيان الملازمة: أنّا نرى المطيع والعاصي يدركهم[3] الموت من غير أن يصل إلىٰ أحدهما ما يستحقه، فلو لم يحشرا ليصل[4] إليهما الجزاء، لزم بطلانه.

---

(١) في المطبوع: الأجزاء.

(٢) «م»: بكيفية.

(٣) في المطبوع: يدركهما.

(٤) ما أثبتناه من «م» وفي «ح»: ليوصل، وفي المطبوع: لتوصل.

ب ـ أنّ[١] خلق العبيد إمّا لا لغرض، وهو عبث محال على الحكيم، أو لغرض فإمّا التعب، وهو محال على الحكيم أيضاً، أو الراحة، وهو المطلوب: فإمّا أن تكون حاصلة في الدنيا، وهو باطل؛ لأنّ كلّ ما يعتقد في الدنيا لذة، فهو دفع ألم كالأكل فإنّه دفع ألم الجوع، ولهذا فإنّ أوّل لقمة يكون ألذّ ممّا بعدها، وكذا الثانية بحسب ضعف ألم الجوع، وكذا سائر اللذّات، وإن فرض هناك لذة فهي قليلة لا يحسن جعلها جزاءً علىٰ هذه الآلام الحاصلة بالتكاليف الشاقّة، فلم يبق إلّا أن تكون تلك الراحة حاصلة في دارٍ أُخرىٰ وهي المعاد.

ج ـ تواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام، أنّهم أخبروا بذلك مع إمكانه، فوجب القطع به لما علم من عصمتهم الدافعة[٢] للكذب عنهم.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون إخبارهم به إقامة لنظام النوع في بعث العوام على القيام به؟ حيث لم يتصوروا المعاد الروحاني، فعبّروا لهم بالجسماني، ليكون ذلك المعلوم باعثاً لهم، فإنّهم لو خوطبوا بالروحاني لم يتصوّروه ولم يصدّقوا به ولم ينبعثوا، كما عبّر في صفات الله بالمتشابهات المشعرة بالجسميّة، لعدم تصوّرهم المجردة، ثم أُوّلت لمن له عقل، فكذا نقول هنا: يجب تأويل ما ورد من كلامهم.

وأيضاً لو أكل إنسان إنساناً بحيث صارت أجزاء المأكول أجزاء للآكل فلا يرد إليهما معاً يوم القيامة، وإلّا لكان جزء البدن الواحد جزءاً[٣] لبدنين، وهو محال، ولا إلىٰ أحدهما خاصة، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجح، مع أنّه يلزم ضياع الآخر.

---

(١) أثبتناها من «م».

(٢) (م): الرافعة.

(٣) في المطبوع: الجزء الواحد جزءاً.

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّ التأويل إنّما يصار إليه إذا لم يكن الحمل على الظاهر ممكناً، كالمتشابهات المذكورة، وأمّا هنا فلا، لعدم المعارض أوّلاً، ولقيام الدليل علىٰ وجوبه ثانياً، ولما علم من دين النبي ﷺ بالضرورة[1] [2]: أنّه كان يثبت المعاد الجسماني ويكفّر من أنكره ثالثاً.

وعن الثاني: بأنّا[3] بيّنا أنّ الإنسان عبارة عن الأجزاء الأصلية، فالمأكول أجزاؤه فضليّة بالنسبة إلى الآكل وأصلية بالنسبة إليه، فإذا أُعيدت لا يلزم ضياع الآكل، لبقاء أجزائه الأصلية.

البحث الثاني ـ في إثبات السمعيات

وهي أنواع:

[النوع] الأوّل: في الجنّة والنار، والبحث فيها في مقامين:

١ ـ في إمكانها: الحقّ ذلك، لما تقدّم[4] من عموم قدرته تعالىٰ ولإخبار الصادق[5] به.

ونفاه الحكماء محتجين: بأنّها لو أمكنا لكانا إمّا في هذا العالم أو غيره: والأوّل: إمّا في فلكياته، وهو باطل وإلّا لزم جواز الانخراق عليها، ومخالطتها للفاسدات.

---

(١) أثبتناها من (ح) والمطبوع.

(٢) بحار الأنوار ٧: ٤٧.

(٣) ما أثبتناه من المطبوع وفي «ح»: بأنا ان، وفي «م»: إذ.

(٤) في الصفحة ١٧١ وما بعدها.

(٥) والأخبار كثيرة جاءت في موارد مختلفة، منها ما ورد في الجزء السابع من بحار الأنوار.

وبيانه: أنّه وصف الجنّة بأنّها تجري من تحتها الأنهار، والنار بأنّها ذات طبقات، لقوله تعالىٰ: ﴿ إنّ المنافقين في الدَّركِ الأسفل من النار ﴾[١] واللازم باطل لما تقرّر عندهم.

أو عنصرياته، وهو باطل أيضاً، وإلّا لزم التناسخ، وهو باطل بما تقدّم.

والثاني: باطل بما تقدّم من استحالة عالم آخر، وأيضاً فإنّ الجنّة تقتضي تولّد الأشخاص من غير توالد من أبوين، والنار تقتضي دوام الحياة مع الاحتراق، وكلاهما باطل.

والجواب عن الأوّل: لم لا يجوز كونها في هذا العالم؟ فالجنّة في فلكياته، كما ورد أنّها في السماء السابعة، لقوله تعالىٰ: ﴿ عند سدرة المنتهىٰ * عندها جنة المأوىٰ ﴾[٢]، ولقوله عليه‌السلام: «سقف الجنّة عرش الرحمن»[٣]، والعرش الفلك الثامن، وامتناع الخرق ممنوع، لبنائه علىٰ أُصول فاسدة، ولأنّ أدلّتكم إن صحّت[٤] فإنّها تتم في المحدّد لا غير، والنار في عنصرياته كما ورد أنّها تحت الأرض السفلىٰ[٥].

والتناسخ الذي تقدّم بطلانه[٦]: ردّ النفس إلىٰ بدن مبتدأً، وهنا ليس كذلك، بل هو ردّ النفس إلىٰ بدنها المعاد، أو المؤلف من الأجزاء الأصلية، وفرق بينهما.

---

(١) النساء: ١٤٥.

(٢) النجم: ١٤ ـ ١٥.

(٣) بحار الأنوار ٨: ٢٠٦.

(٤) (ح): دليلكم إن صحّ.

(٥) (ح): الأرضين.

(٦) في الصفحة ٩٤.

سلّمنا: لكن لم لا يجوز حصولها في عالم آخر؟ وقد تقدّم بيان إمكانه. وإن سلّم عدمه فلم لا يجوز كون هذا العالم وعالم الجنّة والنار مركوزين في ثخن[1] كرة أعظم منهما؟

وعن الثاني: بأنّه مجرد استبعاد، وهو باطل بما تقدّم[2] من عموم القدرة الذاتية، والتولد ممكن ـ كما في آدم عليه‌السلام ـ والاحراق مع الحياة ممكن أيضاً، لجواز استحالة الجسم إلىٰ أجزاء نارية، ثم يعيدها الله تعالىٰ، وهكذا مع أن السند يشهد بإمكانه.

٢ ـ أنّهما مخلوقان الآن.

أمّا الجنة، فلقوله تعالىٰ: ﴿ جنّةٍ عرضُها السماواتُ والأرضُ أُعدّت للمتقين ﴾[3] شبّه عرضها بعرضهما، وإلّا لزم كون الجنّة نفس السماوات والأرض، ولقوله تعالىٰ في آية أُخرىٰ: ﴿ كعرض السماء ﴾[4] ثم أخبر تعالىٰ عن إعدادها، وتهيئتها[5] بلفظ الماضي، فتكون الآن واقعة، وإلّا لزم الكذب عليه تعالىٰ، ولإسكان آدم وخروجه عنها.

وأمّا النار، فلقوله تعالىٰ: ﴿ أُعدّت للكافرين ﴾[6] والتقرير كما سبق.

ومنع أبو هاشم والقاضي عبد الجبار[7] من وجودهما الآن، وإلّا لكانتا

---

(١) في المطبوع: سخن.

(٢) في الصفحة ٤٤٣.

(٣) آل عمران: ١٣٣.

(٤) الحديد: ٢١.

(٥) في المطبوع: وتعقبها.

(٦) البقرة: ٢٤، وآل عمران: ١٣١.

(٧) شرح المقاصد ٥: ١٠٨ ـ ١٠٩. والقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد آبادي شيخ المعتزلة في عصره ويلقّب بقاضي القضاة استدعاه الصاحب بن عبّاد ـــ

هالكتين، لقوله تعالىٰ: ﴿ كلّ شيء هالك إلّا وجهه ﴾[١]، لكن التالي باطل لقوله تعالىٰ: ﴿ أُكلها دائم وظلّها ﴾[٢].

والجواب: تقدّم معنى الهلاك[٣].

سلّمنا: أنّ المراد العدم، لكنّه مخصوص جمعاً بين الأدلّة.

سلّمنا: لكن دوام الأكل ممنوع الظاهر، لأنّ المأكول يفنىٰ بالأكل ضرورة، بل المراد أنّه كلّما فنىٰ شيء حدث عقيبه مثله، فلا ينافي ذلك عدم الجنّة طرفة عين.

[النوع] الثاني: عذاب القبر:

ويدلّ علىٰ وقوعه ـ بعد كون العلم بذلك لطفاً ـ آياتٌ:

١ ـ قوله تعالىٰ في حقّ آل فرعون: ﴿ النار يعرضون عليها غدّواً وعشيّاً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشدّ العذاب ﴾[٤]، وهو صريح في وقوع تعذيب بعد الموت وقبل البعث، وإلّا لتكرّر قوله ﴿ ويوم تقوم الساعة ﴾، والأوّل عذاب القبر اتفاقاً.

← من بغداد إلى الري بعد سنة (٣٦٠هـ) وبقي فيها مواظباً على التدريس إلى أن توفّي سنة (٤١٥هـ)، له تصانيف كثيرة، منها: «تنزيه القرآن عن المطاعن» و«الأمالي» و«المغني في أبواب التوحيد والعدل». (الأعلام للزركلي ٣: ٢٧٣، والكنى والألقاب ٣: ٥٣).

(١) القصص: ٨٨.

(٢) الرعد: ٣٥.

(٣) في الصفحة ٤٣٦.

(٤) غافر: ٤٦.

٢ ـ قوله تعالىٰ في قوم نوح: ﴿ أُغرقوا فأُدخلوا ناراً ﴾[١]، أتىٰ بفاء التعقيب، فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق، وهو قبل يوم القيامة، وذلك عذاب القبر.

٣ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ ربّنا أمتّنا اثنتين وأحييتنا اثنتين ﴾[٢] وهو دليل علىٰ أنّ في القبر حياة، وموتاً آخر، وإلّا لم يكن الاحياء مرّتين ولا الاماتة كذلك.

قيل: علىٰ هذا يكون الاحياء ثلاثاً، فلم ذكر مرتين فقط؟

قلنا: التخصيص بالعدد لا يثبت الزائد ولا ينفيه، مع أنّ التثنية جاءت للتكثير[٣]، كقوله تعالىٰ: ﴿ ثم ارجع البصر كرّتين ﴾[٤] ونحو لبيك وسعديك.

ومنع ضرار[٥] وجماعة من المعتزلة عذاب القبر، لقوله تعالىٰ: ﴿ لا يذوقون فيها الموت إلّا الموتة الأولىٰ ﴾[٦]، ولو عذّبهم في القبر لصاروا أحياءً فيه، لأنّ تعذيب الجماد غير معقول، ولو صاروا أحياءً فيه لماتوا مرّة أُخرىٰ، فلا تكون الموتة مرة واحدة. (هذا خلف)[٧] ولقوله تعالىٰ: ﴿ ما أنت بمسمعٍ من في القبور ﴾[٨] وهو دليل علىٰ أنّ من في القبر ليس بحي، إذ لو كان حيّاً، لأمكن إسماعه[٩].

---

(١) نوح: ٢٥.

(٢) غافر: ١١.

(٣) «ح»: للتكرير.

(٤) الملك: ٤.

(٥) هو ضرار بن عمرو الغطفاني البصري. قاض من كبار المعتزلة، ثارت عليه المعتزلة ببلده ففرّ إلى بغداد وكان بينه وبين النظّام مناظرات ومنازعات، وله تصانيف كثيرة في علم الكلام. مات سنة (٢١٥ هـ). (سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٤٦، لسان الميزان ٣: ٢٤٨ ـ ٢٤٩).

(٦) الدخان: ٥٦.

(٧) ما بين المعقوفتين أثبتناه من المطبوع.

(٨) فاطر: ٢٢.

(٩) شرح المقاصد ٥: ١١٤ ـ ١١٥.

والجواب عن الأوّل : المراد أنّ نعيم الجنّة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا، وإنّما قلنا ذلك لأنّ الله تعالىٰ أحيا كثيراً من الناس في زمن الأنبياء ثمّ أماتهم ثانياً، فوجب حمل الآية علىٰ ما ذكرناه، لأصالة عدم مجاز آخر.

وعن الثاني : أنّ عدم إسماعهم لا يلزم منه عدم إدراكهم، لجواز أن لا يحصل الإسماع بسبب كون القبر مانعاً من وصول الصوت إلى الصماخ، هذا.

مع أنّ للآية محملاً[1] آخر، وهو أنّ المراد : لا تقدر أن تسمع الجهّال اسماعاً تامّاً حتىٰ[2] ينتفعون به، لأنّه لـمّـا استعار للجهّال اسم الأموات[3] في صدر الآية، رشّح الاستعارة بقوله : ﴿ من في القبور ﴾ فإنّ الميت من شأنه أن يكون مقبوراً.

[النوع] الثالث : في باقي السمعيات من الحساب والصراط والميزان، وتطاير الكتب وإنطاق الجوارح، وأحوال الجنّة والنار، وكيفيات النعيم والجحيم، والأصل في ثبوتها : أنّها أُمور ممكنة، أخبر الصادق بوقوعها فتكون حقّاً، وإلّا خرج[4] عن كونه صادقاً.

فالحساب : عبارة عن ايقاف[5] العبد علىٰ أعماله الصالحة والطالحة.

والصراط : كما ورد عن الباقر عليه‌السلام صراطان : دنيوي، وهو ما قصر عن العلوّ وارتفع عن التقصير واستقام، ولم يعدل[6] إلىٰ شيء من الباطل،

---

(١) « ح » : مجازاً.

(٢) « م » : أي.

(٣) « م » : الأصوات.

(٤) في المطبوع : وإلّا لخرج.

(٥) في المطبوع : ايقان.

(٦) « ح » : فلم يعدوا، وفي المطبوع : ولم يعد.

وأُخروي[1]، وهو المراد هنا، فقيل: جسر بين الجنة والنار يمرّ عليه[2]، وقيل: هو الأعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها، كأنّها يمرّ عليها، فيطول المرور بكثرتها، ويقلّ بقلتها[3].

والميزان: المشهور أنّه توزن صحف الأعمال به، فيرجح علىٰ قدر تفاوت الأعمال. وقيل: إنّه ملك يقابل الحسنات بالسيئات[4]. وقيل: هو العدل في القضاء[5]. وباقي المعاني[6] ظاهر مشهور، ولا شكّ في إمكان الجميع.

[النوع] الرابع[7]: النقل الشريف دالّ علىٰ أنّه: ﴿ما من دابّةٍ في الأرضِ ولا طائرٍ يطيرِ بجناحيه إلّا أُممٌ أمثالكُم ما فرّطنا في الكتاب من شيء ثم إلىٰ ربّهم يحشرون﴾[8]، فهؤلاء، منهم من يحكم العقل بوجوب بعثه، وهو كلّ من له حق أو عليه حق للانصاف أو الانتصاف، ومنهم من لم يحكم بوجوبه، بل بجوازه كمن عدا هؤلاء.

---

(١) بحار الأنوار ٨: ٦٩، الحديث ١٨.

(٢) شرح المقاصد ٥: ١١٩.

(٣) شرح المقاصد ٥: ١٢٠.

(٤) انظر مجمع البيان في تفسير القرآن ٨: ٦١ ـ ٦٢ الهامش.

(٥) المنقذ من التقليد ٢: ٢٠٠ والتفسير الكبير ١٤: ٢٥.

(٦) «ح»: والباقية معانيها.

(٧) «ح»: فائدة.

(٨) الأنعام: ٣٨.

البحث الثالث

اعلم أنّ الحكماء(١) لـمّا منعوا من المعاد الجسماني وأثبتوا الروحاني بناءً منهم علىٰ ما سبق من تجرّد النفس أوّلاً، وعلىٰ استحقار(٢) اللذات الحسية، وعدم الاحتفال بها، رام جماعة من المحقّقين(٣) الجمع بين الحكمة والشريعة، وقالوا: دلّ العقل علىٰ سعادة النفوس في معرفة الله تعالىٰ ومحبته، وعلىٰ أنّ سعادة الأبدان في إدراك المحسوسات، ودلّ الاستقراء علىٰ أنّ الجمع بين هاتين السعادتين في الحياة الدنيا غير ممكن، وذلك لأنّ الانسان حال استغراقه في تجلّي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى اللذات الحسية، وإن أمكن كان علىٰ ضعف جداً، بحيث لا يعدّ التذاذاً وبالعكس، لكن تعذّر ذلك سبّبه ضعف النفوس البشرية هنا، فمع مفارقتها واستمدادها الفيض من عالم القدس تقوىٰ وتشرف، ومع(٤) اعادتها إلىٰ أبدانها غير بعيدٍ أن تصير هناك قوية على الجمع بين السعادتين على الوجه التام، وهو الغاية القصوىٰ في مراتب السعادة، قالوا: وهذا لم يقم علىٰ امتناعه برهان، فلذلك أثبتوا المعادين(٥)، وحيث الحال كذلك(٦)، فلنشير إلىٰ تتميم هذا البحث بفوائد يظهر بها المعاد الروحاني:

---

(١) راجع الأسفار ٩: ١٦٥ وإرشاد الطالبين: ٤٠٧.

(٢) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: استحقاق.

(٣) منهم المحقق الطوسي والعلامة الحلي والغزالي والكعبي وغيرهم. راجع شرح المقاصد ٥: ٩٠، وإرشاد الطالبين: ٤٠٨.

(٤) «ح»: فمع.

(٥) راجع الأسفار ٩: ١٦٥، وشرح المنظومة: ٣٣٩

(٦) «ح»: وحيث كان الحال هكذا.

الأُولىٰ : اثبات التجرّد، وقد سلف شيء من أدلّته وأحكامه[١]، لكن نـزيد هاهنا. فنقول استدلوا عليه بالمعقول والمنقول :

أمّا الأوّل [أي المعقول][٢] بوجوه[٣] :

١ ـ إنّ الانسان كلّما بالغ في التخلّي عن الدنيا وأهلها كـان عـقله وحـدسه وتمييزه وعلمه وجميع الصفات التي بها يمتاز عن غيره من الحيوانات أقـوىٰ، وإذا تخلّىٰ عن ظاهر بدنه بالنوم اطلع[٤] على المغيبات، وإذا كان مـنغمساً[٥] في الدنـيا ومعالجة اُمورها كان الأمر بالعكس، وهذا يدلّ علىٰ أنّ النفس الانسانية غير هذا البدن وأجزائه وأعراضه، وأنّها مباينة له في ذاتها وأفعالها.

٢ ـ إنّ البدن وأجزاءه وقواه كلّما قويت ضعف إدراك النفس، وكلّما ضعفت بالرياضة ونفي الكبر وغير ذلك قوي ادراكها، ولو كانت في البدن، أو جـزء مـن أجزائه أو قوّة من قواه لكان الأمر بالعكس.

٣ ـ إنّ النفس لو كانت جسماً أو جسمانياً لكلّت وفترت بكثرة أفعالها مثلها[٦]، لكنّها ليست كذلك، بل كلّما كثرت تصرفاتها وادراكاتها كانت أقوىٰ في ذاتها.

وأمّا المنقول فوجهان :

١ ـ قوله تعالىٰ : ﴿ ولا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء ﴾[٧].

---

(١) في الصفحة ٤٥٣.

(٢) هذه الزيادة اثبتناها بمقتضى السياق بقرينة ذكره : المنقول كما سيأتي بعد أسطر.

(٣) راجع الأسفار ٩ : ١٢١.

(٤) في المطبوع : يطلع.

(٥) «م» : منغمراً.

(٦) في المطبوع : مثلها.

(٧) آل عمران : ١٦٩.

وجه الدلالة : لا شيء(١) من الإنسان المقتول بميت ، وكلّ بدن ميت ، ينتج أنّه ليس ببدن ، والصغرىٰ ثابتة بالآية ، والكبرىٰ ضرورية .

٢ ـ قول النبي صلى الله عليه وآله في بعض خطبه : « حتىٰ إذا حمل الميت على نعشه رفرفت(٢) روحه فوق النعش ، ويقول(٣) : يا أهلي ويا ولدي لا تلعبنّ بكم الدنيا كما لعبت بي »(٤) وهو دليل علىٰ أنّ الروح باقية بعد الموت لوصفه(٥) بالرفرفة ، ولا شيء من البدن وأجزائه بباقٍ ، فلا شيء من الروح ببدن .

واعلم : أنّ هذه الأدلّة كلّها تدلّ علىٰ أنّ هناك أمراً مغايراً للبدن ، وأمّا علىٰ أنّه مجرد فلا ، فيجوز(٦) أن يكون جوهراً لطيفاً له تعلّق بالبدن ، وله قوىٰ خاصّة يقوىٰ بها علىٰ أُمور يعجز البدن عنها ، والنقل صريح به ، لأنّ القول(٧) والرفرفة يستلزمان الجسمية .

الثانية ـ اللذة : وعرّفها ابن سينا بأنّها : إدراك ونيل لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة إلى المدرك والنائل(٨) ، فالادراك حصول صورة من المدرَك عند المدرِك ، والنيل ، الاصابة والوجدان ، فلهذا لم يقتصر على الأوّل ، لأنّ حصول الصورة المساوية للشيء لا تستلزم(٩) حصول ذاته ، كمن أدرك

---

(١) في المطبوع : أنّه لا شيء .
(٢) « م » : ورفرفت .
(٣) « م » : وتقول .
(٤) بحار الأنوار ٤ : ١٦١ .
(٥) ما أثبتناه من المطبوع ، وفي « ح » : بوصفه .
(٦) في المطبوع : لجواز .
(٧) في المطبوع : القتل .
(٨) راجع شرح الإشارات ٢ : ٩٢ .
(٩) في المطبوع : لا يستلزم .

صورة حسنة ولم ينلها، وكذا لم يقتصر على الثاني، لعدم دلالته على الادراك، كمن نال محبوبه ولم يشعر به.

فالكمال والخير هما حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له، والفرق بينهما اعتباري، فإنّ حصول الشيء المناسب كمال باعتبار البراءة من القوّة، وخير باعتبار الملائمة والايثار، وقيّد بالحيثية؛ لأنّ الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون أُخرىٰ، وكذا قيده بالنسبة إلى المدرك؛ لأنّ اللذة ليست ادراك اللذيذ فقط، بل ادراك حصول اللذيذ للملتذ[1]، ولذلك قال: «عند المدرك» لأنّ من لا يعتقد كمالية الشيء وخيريته، لا يكون إدراكه له لذّة، وبالعكس يكون لذّة، فليس الاعتبار بما في نفس الأمر.

ثم الادراك يختلف بحسب اختلاف القوى[2] المدركة، وكلّ واحد منها يخصّها كمال لا يشاركها غيرها فيه، كالإبصار للصورة الحسنة، والسمع للصوت الطيّب الحسن[3]، وكذا باقي القوى الظاهرة والباطنة، وكذا القوى العقلية لها أيضاً كمال يخصّها، وهو التعقّل للذات الظاهرة بحسب ما يمكن، وللماهيات الكلية علىٰ ما هي عليه بحسب طاقتها، فإدراكها كذلك[4] لذة لها، وإنكاره مكابرة.

الثالثة: إنّ اللذّة العقلية أقوىٰ من الحسية كيفاً وكمّاً، وأشرف منها.

أمّا الأوّل: فظاهر، فإنّ العلماء الراسخين في التحقيق لا يختارون اللذات الحسية بأجمعها علىٰ أقلّ لذة عقلية.

---

(١) «ح»: للملذ، وفي المطبوع: للمتلمذ.

(٢) «م»: ادراك القوىٰ.

(٣) «م»: من الحسن.

(٤) «م»: لذلك.

وبيانه تفصيلاً:

أمّا كيفاً: فإنّ العقل يصل إلىٰ كنه المعقول، ويميزه إلىٰ ذاتياته[١] وعوارضه، ويقسم الذاتي إلى الجنس والفصل، والعوارض إلى المختصّ والمشترك، وبالجملة يدرك الماهية علىٰ ما هي عليه، وأمّا الحس فيدرك ظاهر المحسوس وكيفيته القائمة بالسطح حال حضوره، حتىٰ لو غاب زال ادراكه، بخلاف العقل فإنّه يدرك مطلقاً.

وأمّا كمّاً: فإنّ عدد المعقولات لا يتناهىٰ، فإنّه ما من معقول إلّا ويتصور له مناسب، وللمناسب مناسب، وهكذا، بخلاف المحسوسات فإنّها محصورة متناهية.

وأمّا الثاني: فلأنّ العقلية تدرك[٢] واجب الوجود تعالىٰ، وهو أكمل الموجودات وأشرف، بخلاف الحسية فإنّها تدرك الأشياء الفانية الخسيسة، وهذا الإدراك يختلف بحسب اختلاف المدرك.

الرابعة: حيث عرفت معنى اللذّة، وانقسامها إلى العقلي والحسيّ، وأن عقليّتها[٣] أشرف من حسيّتها[٤]، فكذلك ينبغي أن تعرف معنى الألم، ونورد تعريفه علىٰ طرز تعريفها بإبدال الكمال والخير بالنقص والشرور[٥].

فنقول: هو إدراك ونيل ما هو نقص (وشر من حيث هو نقص وشر)[٦] بالنسبة إلى المدرك والنائل، ونقسمه إلى الحسي والعقلي بحسب الادراك، ونحكم بأنّ عقليّه أيضاً أعظم نكالاً من حسيّه، وأنّ المتصفين بعدم الكمال والخير من أرباب

---

(١) في المطبوع: المعقول وإلىٰ ذاتياته.

(٢) في المطبوع: العقل يدرك.

(٣) (م) والمطبوع: عقليتها.

(٤) اثبتناه من (ح)، وفي المطبوع و (م): حسيّها.

(٥) في المطبوع: والشر.

(٦) ما بين القوسين أثبتناه من «م» والمطبوع، وفي «ح»: وشرور.

الجهل لو عقلوا ما هم عليه، لتصوّروا أنّهم في أعظم الألم ممّن هو مقطّع الأعضاء مصلىً بالنار، ولكنّهم لانغمار[1] عقولهم في ملابس الطبيعة لا يعقلون ﴿ أُولئك كالأنعام بل هم أضلّ أُولئك هم الغافلون ﴾[2].

الخامسة: إنّ النفس الناطقة لها قوّتان: علمية وعملية. وسعادتها تكون على قدر الكمال في هاتين القوّتين، وشقاوتها تكون بفوات الكمال فيهما لعدم استعدادها، وعدم الاستعداد قد يكون لأمر عدمي ـ كنقصان غريزة العقل ـ وقد يكون لأمرٍ وجودي، كوجود الأُمور المضادّة للكمالات من الاعتقادات الفاسدة والأخلاق الذميمة، وتلك قد تكون راسخة، وقد تكون غير راسخة، وتشترك بجملتها في كونها رذائل، كما تشترك مراتب السعادة في كونها فضائل.

السادسة: قالوا: إنّ النفس بحسب القوّة العلميّة إمّا أن تكون ذات عقائد أو لا تكون، وذات العقائد إمّا أن تكون مطابقة أو لا، والمطابقة إمّا أن يحصل لها ذلك بالبرهان أو لا، فهذه مراتب أربع:

١ ـ ذات العقائد البرهانية المطابقة، وهي من أهل السعادة، لحصول الكمال الذي هو العلم الملائم للنفس، بأن تتمثّل صورة المعقولات فيها فتلتذ بعد المفارقة بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما أدركته، فكأنّها كانت ذات ادراك فصارت ذات نيل.

٢ ـ ذات العقائد المطابقة الغير البرهانية، فينبغي أن يحكم لها بالسعادة.

٣ ـ ذات العقائد الغير المطابقة وذات الجهل المركب، وهؤلاء منهم أصحاب الشقاوة العظيمة، لأنّهم مشتاقون إلى المعارف، راجون لها، وهي غير حاصلة لهم،

---

(١) «ح»: لانغماس.

(٢) الأعراف: ١٧٩.

فهي[١] بسبب تمثل أضداد الكمال فيها واعتقادها فيها الكمال[٢] رجت[٣] الوصول إلىٰ مدركاتها[٤]، ثم إنّها بعد الموت تفقد ما رجت الوصول إليه، فتصير[٥] معذّبة بفقدان ما رجته، كما أشار التنزيل الشريف: ﴿ أن تَقُولَ نفسٌ يَا حَسْرَتَى علىٰ ما فَرَّطتُ في جَنْبِ اللهِ وإن كنتُ لمن السّاخرين * أوْ تَقُولَ لو أنَّ اللهَ هَداني لكُنتُ من المُتَّقين * أو تَقُولَ حينَ تَرَى العَذابَ لو أنّ لي كَرّةً فأكونَ مِن المُحسنين ﴾[٦].

٤ ـ الخالية من الاعتقادات، فقال قوم: لا تبقىٰ هذه، لأنّه لا موجب لسعادتها وشقاوتها، فلا يحصلان، فتكون معطلة، ولا تعطيل في الطبيعة، وقال قوم: إنّها تبقىٰ، ولكن لا تخلو من الادراك، فهي إذن تدرك بالآلات الجسمانية، فيجب أن تتعلّق بأبدان أُخرىٰ، ولا تصير مبادىء صور لها، وإلّا لزم التناسخ، فلا يجوز أن تكون تلك أبدان الحيوان، وإلّا لاستعدّت لفيضان نفوس عليها، بل تكون أبدان متولّدة من الأجزاء الهوائية والدخانية، أو تكون من الأجرام السماوية من غير أن تكون مفارقة للروح.

وأمّا بحسب القوّة العمليّة، فلها مراتب ثلاث:

١ ـ ذوات[٧] الأخلاق الفاضلة: قالوا: ولا حظّ للنفس بحسبها[٨] في السعادة

---

(١) في المطبوع: فهم.

(٢) «ح»: واعتقادها للكمال.

(٣) المطبوع: ورجت.

(٤) «ح»: والمطبوع: مدركاتها. ما أثبتناه من «ح» والمطبوع، وفي «م»: مدركاتهم.

(٥) «م» والمطبوع: تصير.

(٦) الزمر: ٥٦ ـ ٥٨.

(٧) «م»: ذات.

(٨) في المطبوع: يحسها.

بالذات، بل زوال الشقاوة الحاصلة بتعلّقها بالبدن التي هي معذبة به، فهي مستلزمة لنفي التعذيب عن النفس، وذلك أثر عرضي في تحصيل السعادة.

٢ ـ ذوات الأخلاق الردية: وهي التي اشتدت محبتها للتعلّق بالبدن، فهي تتعذّب بمحبّتها لما زال عنها، لكن عذابها يكون منقطعاً، لزوال تلك المحبّة، والفرق بينها وبين ذات الشقاوة: أنّ تلك سبب عذابها الاعتقاد الفاسد الذي لاحظّ للبدن فيه، وهذه لا تخلو عن مفارقة البدن في استحقاق العقاب، وقد زال.

٣ ـ التي لا أخلاق لها ولا اعتقاد، كأنفس الصبيان، وفي بقائها خلاف، سبق هذا حكاية قولهم في المعاد الروحاني[1]، وهو بناءً علىٰ إثبات النفس المجردة. وأمّا أرباب الجمع فيلزمهم القول بالأجزاء والنفس، ويكون كمال كلّ واحد حاصلاً له، والشريعة الحقّة قد نطقت بتفاصيل الجسماني، وهو مذكور في مظانّه.

---

(١) راجع الصفحة ٤٥٢.

القطب الثاني
في الجزاء ومستحقه

وفيه فصلان:

الفصل الأول ـ في الجزاء

وفيه أبحاث:

الأول ـ في المقدمات

الأولىٰ ـ الوعد: إخبار بوصول نفع أو دفع ضرر من المخبر مستقبلاً، والوعيد: إخبار بوصول ضرر أو دفع نفع من المخبر كذلك.

الثانية ـ المدح: قول ينبئ[1] عن عظم حال الغير مع القصد، والذم: قول ينبئ عن اتضاع[2] حال الغير كذلك، والثواب: نفع خالص[3] مستحق مقارن للتعظيم والاجلال، والعقاب: ضرر محض مستحق مقارن للاستخفاف والاهانة.

---

(١) «م»: مبنىٰ.

(٢) «ح»: إيضاح.

(٣) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: خاص.

الثالثة ـ يستحق المدح والثواب بفعل الواجب لوجوبه، والمندوب لندبه، أو لوجههما[١]، وترك القبح لقبحه، أو لوجهه، وبفعل ضدّه كذلك، ويستحق الذم والعقاب بفعل القبيح والاخلال بالواجب.

ومنع بعضهم كون الاخلال بالواجب موجباً للذم[٢]، وإلّا لو أخلّ المكلّف مع ذلك بالقبيح، يكون مستحقاً للذم وللمدح معاً، وهو باطل.

جوابه: أنّه ليس بمستبعد باعتبارين.

الثاني [في الطاعة]

الطاعة علّة لاستحقاق الثواب إذا كانت شاقّة، والمعصية علّة لاستحقاق العقاب إذا كان تركها شاقّاً.

أمّا الأوّل: فلأنّها مشقّة، التزم المكلّف بها، فلو لم يكن في مقابلها نفع لزم الظلم، والمقدّمتان ظاهرتان.

ولأنّ التكليف إن لم يكن لفائدة فهو عبث لا يصدر من الحكيم، وإن كان لفائدة فليست عائدة إلى المكلِّف، لتنزّهه، ولا إلىٰ غير فاعله، لقبحه، فيكون لفاعله، وليس إضراراً به لقبحه، فيكون للنفع، وليس في الدنيا، لأنّ الحاصل ليس إلّا المشقة، فيكون في الآخرة، فإمّا أن يكون ممّا يصحّ الابتداء به، وهو باطل، وإلّا لكان توسط التكليف[٣] عبثاً، أو لا يصحّ الابتداء به، وهو الثواب الذي ذكرناه، وهو لاشتماله على التعظيم يقبح الابتداء به، لأنّ تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح.

---

(١) في المطبوع: لوجوههما.

(٢) انظر الذخيرة: ٢٨٦.

(٣) «ح»: المكلف.

وأمّا الثاني: فلاشتماله على اللطفية، واللطف واجب.

أمّا الأُولىٰ: فلأنّ المكلّف إذا عرف استحقاق العقاب على[1] المعصية منعه[2] عن فعلها، وهو ظاهر.

وأمّا الثانية: فقد سبقت[3]، ولدلالة السمع في البابين بقوله تعالىٰ: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾[4].

وخالفت الأشاعرة[5] فيهما بناءً علىٰ عدم صدور الفعل عن العبد، وأنّه[6] لا حاكم عليه تعالىٰ وقد أبطلناهما[7].

والبلخي في الأوّل محتجاً: بأنّ الطاعة وقعت شكراً لأنعام عظيمة، فيكون الفاعل لها مؤدياً للواجب، فلا يستحق عليه شيئاً، بل الثواب تفضل منه تعالى[8].

والجواب: أنّه يقبح في الشاهد أن ينعم الانسان علىٰ غيره، ثمّ يكلّفه ويوجب عليه شكره، ولا يعوّضه ولا يثيبه، ويعدّ ذلك نقصاً في المنعم، فلا ينسب إلىٰ أكرم الأكرمين.

---

(١) «م»: عن.

(٢) «ح»: يبعد.

(٣) في الصفحة ٢١٢.

(٤) الأحقاف: ١٤، والواقعة: ٢٤.

(٥) شرح المقاصد ٥: ١٢٥.

(٦) «م»: فإنّه.

(٧) راجع الصفحة ١٩٤ ـ ١٩٧.

(٨) كشف المراد: ٤٠٩.

الثالث ـ في أحكامها[1]

وهي أقسام:

أ ـ اتفقت المعتزلة[2][3] علىٰ دوامها، وأنّ العلم به عقلي، وقالت المرجئة والأشاعرة سمعيّ[4]، والمختار الأوّل، لوجوه:

١ ـ إنّ العلم بذلك باعث للعبد علىٰ إيقاع الطاعة، وارتفاع المعصية، فيكون لطفاً، واللطف واجب.

٢ ـ إنّ فاعل الطاعة إذا لم يظهر منه ندم يستحق المدح دائماً، وفاعل المعصية إذا لم يظهر منه ندم يستحق الذم دائماً، فكذا استحقاق الثواب والعقاب دائماً، ولأنّ دوام أحد المعلولين يستلزم دوام الآخر، لأنّ العلّة تكون دائمة أو في حكم الدائمة.

٣ ـ لو لم يكونا دائمين لزم حصول الألم للمثاب والسرور للمعاقب بالانقطاع فيهما، واللازم باطل، لأنّه يجب خلوّهما[5] عن الشوائب، والملازمة ظاهرة.

ب ـ يجب كونهما خالصين من شوائب الضد، أمّا الثواب، فلأنّه لولاه لكان أنقص حالاً من العوض والتفضّل؛ لأنّه يجب خلوّهما عن الشوائب اتفاقاً، فلو لم يكن الثواب خالياً لكانا أكمل منه، وهو باطل.

إن قلت: هذا معارض بأنّ أهل الجنّة متفاوتون في الدرجات، فالأنقص

---

(١) «م»: أحكامها.

(٢) في المطبوع: الامامية والمعتزلة.

(٣) شرح المقاصد ٥: ١٢٩.

(٤) كشف المراد: ٤١٠.

(٥) «م» والمطبوع: خلوصهما.

منهم يغتم[١] لنقص درجته، ولعدم اجتهاده في ازدياد الطاعة، وبأنّهم يجب عليهم شكر المنعم وترك القبيح، وهما مشقّتان.

أُجيب عن الأوّل: بأنّ شهواتهم مقصورة علىٰ ما حصل لهم، فلا غمّ لفوات الزائد.

وعن الثاني: بأنّ المشقة فيهما مكسورة، بل معدومة بزيادة السرور بالشكر، وغناهم بالثواب عن فعل القبائح، وأمّا العقاب، فلأنّه أُدخل في الزجر عن القبيح، فيكون لطفاً.

إن قلت: أهل النار تاركون للقبائح، وذلك تكليف يستدعي جزاء فإن أُوصل نافى الخلود[٢]، وإلّا لزم الإخلال بالواجب.

أُجيب: بأنّهم ملجأون، وشرط الجزاء الفعل اختياراً.

ج - يجوز توقّف الثواب علىٰ شرط، إذ لولاه، لأُثيب العارف بالله مع جهله بالنبيّ صلى الله عليه وآله وهو باطل إجماعاً. وبيان الشرطية: بأنّ المعرفة طاعة مستقلة، ومنعه قوم، وإلّا لكان المدح مشروطاً، وبمنع كون المعرفة طاعة مستقلة، بل هي جزء الإيمان الذي هو الطاعة.

فأُجيب عن الأوّل: بأنّه جاز كون أحد المعلولين مشروطاً بشرط دون الآخر.

وعن الثاني: بأنّ الثواب يستحق على الأجزاء[٣]، كاستحقاقه على المجموع، ولهذا يثاب من عرف الله، ثمّ مات مجتهداً قبل عرفانه النبي صلى الله عليه وآله[٤].

---

(١) «م»: ينقص.

(٢) في المطبوع: الخلوص.

(٣) «ح»: على الأجر.

(٤) في المطبوع: بالنبي.

د ـ أنّه مشروط بالموافاة، أي ببقائه على الأُمور المعتبرة فيه إلىٰ حين الموت، وخالف قوم وقالوا: إنّ الطاعة سبب تام في الاستحقاق[١] فحال حصولها يستحق الثواب.

لنا: قوله تعالىٰ: ﴿ لئن أشركت ليحبطنّ عملك ﴾[٢]، وجه الدلالة: أنّ العمل الذي يعقبه الشرك لم يقع باطلاً في نفسه، وإلّا لما علّق بطلانه على الشرك فيكون صحيحاً، ولو[٣] كان علّة في استحقاق الثواب مطلقاً لكان سقوطه إمّا لذاته، وهو باطل، وإلّا لما علّق، أو للكفر[٤] المتعقب، وهو باطل أيضاً، لبطلان الاحباط أو لعدم الموافاة، وهو المطلوب، إذ لا رابع اتفاقاً.

هـ ـ الحق عندنا أنّه يجوز أن يجتمع استحقاق الثواب والعقاب معاً، ويوصلان على التعاقب، كما يجيء.

وقالت المعتزلة بعدم جوازه، فلو فعل المكلف طاعة ومعصية معاً اختلفوا في حاله، فقال الجبائي[٥]: إنّ المتأخر يسقط المتقدّم ويبقىٰ، سواءً ساواه أو زاد أو نقص، ويسمّيه إحباطاً إن تأخّرت المعصية، وتكفيراً إن تأخّرت الطاعة. وقال ابنه[٦]: أيّهما كان أكثر أسقط الآخر، سواء تقدّم أو تأخّر، ونقل عنه قول آخر[٧]، وهو: أنّهما إن تساويا تساقطا، وإن تفاوتا أسقط

---

(١) «م»: سبب الاستحقاق.

(٢) الزمر: ٦٥.

(٣) في المطبوع: فلو.

(٤) «ح»: لكفر.

(٥) راجع انوار الملكوت: ١٧٣.

(٦ و ٧) شرح المواقف ٨: ٣١٠.

الأقلّ ما قبله[١] وسقط وبقي الزائد، كالخمسة[٢] تسقط خمسة من الستة وتسقط هي ويبقىٰ واحد.

والقولان باطلان؛ لوجوه:

١ ـ إنّ الإحباط يستلزم الظلم، فيكون قبيحاً. بيان الصغرىٰ: إنّ من زادت إساءته يكون بمنزلة من لم يحسن، ومن زادت حسناته يكون بمنزلة من لم يسيء، فإن[٣] تساويا يكون بمنزلة من لم يصدر منه شيء، وكلّ ذلك ظلم.

٢ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ فمن يعمل مثقال ذرّةٍ خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرّةٍ شرّاً يره ﴾[٤] وعلىٰ قولهم لم تصدق هذه الآية، وكذا قوله: ﴿ من يعمل سوءاً يُجز به ﴾[٥].

٣ ـ إنّ الاستحقاقين: إمّا أن يتنافيا لذاتيهما أوْ لا، والثاني موجب لبقائهما، وهو المطلوب. والأوّل: إمّا أن يتنافيا لذاتهما، وهو باطل، لتساويهما في الماهية، أوْ لا. فلو أثّر أحدهما خاصّة لزم الترجيح بلا مرجح، وإن أثّر لزم اجتماع الوجود والعدم، أو لأمرٍ لازم لكلٍّ منهما، وهو باطل أيضاً، لوجوب تساوي الماهيات المتحدة في اللوازم، أو لأمرٍ عارض، وذلك يجوز زواله، فيزول ما به حصلت المنافاة، فجاز الاجتماع، فوجب اتصالها وهو المطلوب.

٤ ـ إنّ الموازنة تستلزم تأثير المعدوم أو اجتماع الوجود والعدم، واللازم بقسميه باطل، فكذا الملزوم.

بيان الملازمة: أنّ الخمسة مثلاً إذا تساقطت هي والخمسة الأُخرىٰ، فإمّا أن

---

(١) في «ح»: ما قابله.

(٢) في «م»: فالخمسة.

(٣) «م»: فلو.

(٤) الزلزلة: ٧ ـ ٨.

(٥) النساء: ١٢٣.

يقدّم تأثير أحدهما، فيلزم الأوّل، لأنّ الثانية تكون حال تأثيرها في الأُولىٰ معدومة[١]، أو يقترنا، فيلزم الثاني؛ لأنّ وجود كلّ واحد منهما ينفي وجود الآخر.

٥ ـ إنّا سنبيّن أنّ الايمان هو التصديق، وهو علّة في استحقاق الثواب، وهو باقٍ قبل المعصية وبعدها، فإذا كانت العلّة موجودة وجب وجود معلولها، وهو المطلوب. فيبطل الاحباط والموازنة معاً.

الفصل الثاني ـ في المستحق

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل ـ في الأسماء

وهي أربعة:

١ ـ الايمان، وهو لغةً: التصديق، وعرفاً: قيل[٢]: الشهادتان للحديث[٣]، ويبطله قوله تعالىٰ: ﴿ قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾[٤]. وقيل[٥]: المعرفة بالله، لقوله عليه‌السلام: «أوّل الدين معرفته تعالىٰ»[٦]، ويبطل بقوله

---

(١) أثبتناه من «م» والمطبوع وفي «ح»: ثابتة.

(٢) هو قول الكرامية. راجع شرح المقاصد ٥: ١٧٦، وإرشاد الطالبين: ٤٣٨.

(٣) راجع أُصول الكافي ٢: ٣٣، الحديث ٢.

(٤) الحجرات: ١٤.

(٥) هو قول جهم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري وبعض الإمامية. راجع إرشاد الطالبين ٤٣٩ وشرح المقاصد ٥: ١٧٦ وشرح المواقف ٨: ٣٢٣.

(٦) نهج البلاغة: ٣٩، الخطبة الأُولىٰ، ولم نعثر عليه عن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله.

تعالىٰ : ﴿ فلمّا جاءهم ما عرفوا كفروا به ﴾[١]، ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ﴾[٢]. وقيل[٣] : عمل الجوارح، لقوله تعالىٰ : ﴿ ذلك دين القيمة ﴾[٤]، ويبطله : ﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ﴾[٥]، وقوله : ﴿ إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾[٦]، والعطف يقتضي المغايرة. وقيل : اعتقاد بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان[٧]. وقيل الأوّلان فقط[٨]، ويعلم ضعفهما بما سبق ويجيء.

والحقّ : أنّه التصديق؛ لأنّ معناه لغةً ذلك، فكذا شرعاً[٩]، وإلّا لزم الاشتراك أو النقل[١٠]، وهما خلاف الأصل، ويكفي التصديق بالقلب، لقوله : ﴿ أُولئك كتب في قلوبهم الإيمان ﴾[١١]، وقوله : ﴿ إلّا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾[١٢]، والمراد : تصديق الرسول ﷺ في كلّ ما علم ضرورة مجيئه به، نعم الاقرار باللسان كاشف والأعمال ثمرات، فعلىٰ قولنا : الإيمان غير قابل

(١) البقرة : ٨٩.

(٢) النمل : ١٤.

(٣) والقائلون هم قدماء المعتزلة. راجع إرشاد الطالبين : ٤٣٩ وشرح المواقف ٨ : ٣٢٣.

(٤) البينة : ٥.

(٥) الأنعام : ٨٢.

(٦) البقرة : ٢٧٧، ويونس : ٩، وهود : ٢٣، والكهف : ٣٠ و ١٠٧.

(٧) وهو قول الشيخ المفيد. راجع إرشاد الطالبين : ٤٤٠ ومرآة العقول ٧ : ١٣٢، وشرح المواقف ٨ : ٣٢٣.

(٨) هو قول الشيخ سالم بن محفوظ والمحقق الطوسي والعلامة الحلي. راجع إرشاد الطالبين : ٤٤١ ومرآة العقول ٧ : ١٣٢.

(٩) «م» : عرفاً.

(١٠) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : أو المجاز، وفي «م» : والنقل.

(١١) المجادلة : ٢٢.

(١٢) النحل : ١٠٦.

للزيادة والنقصان، وما ورد من النقل في ذلك[١] له تأويلات، وعلى الثالث يكون قابلاً لها، وقد عرفت ما فيه.

٢ ـ الكفر، وهو لغةً: الستر، والزارع كافر لستره الحبّ في الأرض، وعرفاً يعلم ممّا تقدّم.

وهل يكفر أحد من أهل القبلة أم لا؟ فالمعتزلة كفّرت الأشاعرة، لقولهم بالصفات القديمة، ولنسبتهم الأفعال إلى الله تعالى[٢]. وكذا كفّرت الأشاعرة والمعتزلة المشبهة والمجسّمة[٣].

وكلّ ذلك عندنا حق، ونزيد نحن: دافعي النص على[٤] أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّهم كفرة عند جمهور أصحابنا، ويقوىٰ عندي أنّ ذلك حق في دافع النص المتواتر وما ثبت عنده بطريق يعتقد صحّته. وأمّا المقلّد الذي سبقت إليه الشبهة، وهو عاجز عن النظر بالأدلّة غير معاند، فيقوىٰ الحكم بفسقه وعدم تخليده.

٣ ـ النفاق، وهو لغةً: إبطان الشخص[٥] خلاف ما يظهره[٦]، وعرفاً: إظهار الايمان وابطان الكفر.

٤ ـ الفسق، وهو لغةً: الخروج (والفأرة فويسقة لخروجها عن بيتها[٧]، وعرفاً الخروج)[٨] عن طاعة الله تعالىٰ مع الإيمان، ففاعل الكبيرة مؤمن، لتصديقه،

---

(١) «ح»: في النقل من ذلك.

(٢ و ٣) شرح المواقف ٨: ٣٤٣.

(٤) «ح»: عن.

(٥) «ح»: اضمار الإنسان.

(٦) راجع تاج العروس، مادة (نفق).

(٧) راجع القاموس المحيط، مادة (فسق).

(٨) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع.

وقال الحسن البصري[١] : هو منافق[٢]، وقالت الخوارج : هو كافر[٣]، وقالت الزيدية[٤] : كافر نعمة، وقال جمهور المعتزلة[٥] : غير كافر ولا مؤمن، بل له منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، والحقّ ما قلناه.

[البحث] الثاني ـ في الأحكام

وفيه مسائل :

الأُولىٰ : حكم المؤمن في الدنيا المدح والتعظيم والمناكحة والموارثة والغسل والصلاة والدفن في مقابر المسلمين، وفي الآخرة : استحقاق الثواب الدائم، للإجماع ودلالة النص[٦] والعقل، وأطفالهم تابعون لهم في ذلك كلّه، لقوله تعالىٰ : ﴿ ألحقنا بهم ذريتهم ﴾[٧].

الثانية : حكم الكافر في الدنيا ضد ما تقدّم في المؤمن، وفي الآخرة العقاب الدائم والتخليد في النار، للاجماع[٨] ودلالة القرآن[٩]، وقال الجاحظ[١٠]

---

(١) حسن بن يسار البصري، تابعي، كان امام أهل البصرة، أحد الزهاد الثمانية، انحرف عن الامام علي عليه‌السلام فلقّب بـ« سامريّ هذه الأمة » ورد في ذمه روايات. توفي سنة (١١٠ هـ). راجع الاثني عشرية للشيخ الحر العاملي : ١٧١ ـ ١٧٤ والاعلام للزركلي ٢ : ٢٢٦.

(٢ و ٣) نقلها قاضي القضاة عبد الجبار في شرح الأُصول الخمسة : ١٣٧. وراجع أيضاً المنقذ من التقليد ٢ : ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٤ و ٥) كشف المراد : ٤٢٧ والمنقذ من التقليد ٢ : ١٦٤.

(٦) أُصول الكافي ٢ : ٢٤ ـ ٢٥.

(٧) الطور : ٢١.

(٨) كشف المراد : ٤١٤.

(٩) والآيات كثيرة منها في سورة البقرة : ٣٩.

(١٠) أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ، من كبار أئمة الأدب والكلام، له آراء انفرد بها ←

والعنبري[١] : إنّ الكافر المبالغ في الاجتهاد وطلب الحق ومات ولم يصل إليه معذور عند الله، وهو غير مخلّد[٢]، وقال البيضاوي[٣] : يرجىٰ له العفو[٤]. وقال أكثر المسلمين بعدم الفرق، وأمّا أطفالهم : فالحق أنّ عقابهم قبيح لعدم التكليف، فلا مخالفة فلا عقاب، ويجوز التفضّل عليهم، لعموم : ﴿ ورحمتي وسعت كلّ شيء ﴾[٥][٦].

وللكافر المرتد وغيره أحكام هي بالفقه أنسب. والمنافق إن أظهر الإسلام عومل بأحكامه في الدنيا.

الثالثة : حكم الفاسق المؤمن : المدح والتعظيم، لإيمانه، والذم والاستخفاف، لعصيانه، فهو ممدوح مذموم باعتبارين، وأمّا في الآخرة : فإن كانت معصيته صغيرة فهي مغفورة إجماعاً، وإن كانت كبيرة ومات ولم يتب منها فقطع المرجئة بعدم

← عن سائر المعتزلة وهو رئيس الفرقة الجاحظية، له تصانيف كثيرة، توفي سنة (٢٥٥ هـ). راجع الأعلام للزركلي ٥ : ٧٤.

(١) والظاهر أنه أبو الهذيل، زُفر بن الهذيل بن قيس العنبري، فقيه من أصحاب أبي حنيفة أصله من اصبهان. أقام بالبصرة وولي القضاء بها وتوفي بها سنة (١٥٨ هـ). راجع فهرست ابن النديم : ٢٥٦ والأعلام للزركلي ٣ : ٤٥.

(٢) راجع شرح المقاصد ٥ : ١٣١، والمحصّل للرازي : ٥٦٦.

(٣) هو عبد الله بن عمر البيضاوي الشيرازي، ولد في مدينة البيضاء بفارس، وولي قضاء شيراز مدة وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز وتوفي فيها سنة (٦٨٥ هـ). من آثاره : أنوار التنزيل وطوالع الأنوار ومنهاج الوصول إلى علم الأُصول. راجع الأعلام للزركلي ٤ : ١١٠.

(٤) نقله المصنّف رحمه الله في إرشاد الطالبين : ٤٢٥ عن «طوالع الأنوار» للبيضاوي. ولم نعثر عليه.

(٥) الأعراف : ١٥٦.

(٦) كشف الفوائد في شرح العقائد : ٩٥.

عقابه، وإلّا لكان مخزياً، لقوله تعالىٰ: ﴿ إنّك مَن تُدخل النارَ فقد أخزيتَهُ ﴾[١] وكلّ مخزيّ كافر لقوله: ﴿ إنّ الخزي اليوم والسوء على الكافرين ﴾[٢].

وقطع الوعيدية[٣] بعقابه وتخليده لما يأتي من حجّتهم، وقالت الأشاعرة[٤] وأكثر أصحابنا: يجوز عقابه وعدمه[٥]، لأنّه حقّه تعالىٰ، فجائز[٦] له تركه، لأنّه لا لوم ولا ذمّ علىٰ من ترك حقّه وجائز له أخذه، لكن لو عوقب لكان عقاباً[٧] منقطعاً، وهو الحقّ لما يأتي.

الرابعة: حيث تعرضنا لذكر الكبيرة فلنذكر ما قيل في تفسيرها، فنقول: قال قوم من أصحابنا[٨]: إنّ الذنوب كلّها كبائر نظراً إلىٰ اشتراكها في المخالفة، وإنّما سمّي بعضها صغائر بالنسبة إلىٰ ما فوقه كالقُبلة، فإنّها صغيرة بالنسبة الى الزنا، وكبيرة بالنسبة إلى النظر[٩].

وقالت المعتزلة: الكبيرة والصغيرة يقالان بالاطلاق وبالاضافة.

---

(١) آل عمران: ١٩٢.

(٢) النحل: ٢٧.

(٣) وهم المعتزلة ومن تابعهم من الخوارج كما ذكره المصنّف رحمه الله في إرشاد الطالبين: ٤٢٤. وسمّي المعتزلة بالوعيدية لأنهم قالوا بدوام عقاب الفساق وأهل الكبائر وبأنه يجب على الله الوفاء بالوعيد.

(٤) شرح المقاصد ٥: ٢٣٠.

(٥) انظر كشف المراد: ٤٢٧.

(٦) في المطبوع: فجاز.

(٧) «م»: عقابه.

(٨) مجمع البيان ١: ٨٥.

(٩) «م»: النظرة.

أمّا الأوّل: فالصغيرة ما ينقص عقابه عن ثواب فاعله في كلّ وقت، والكبيرة ما يزيد عقابه عن ثواب فاعله في كلّ وقت[١].

وأمّا الثاني: فبالاضافة إلىٰ معصيةٍ أو طاعةٍ، فالصغيرة ما ينقص عقابه عن ثواب تلك الطاعة، أو عقاب تلك المعصية في كلّ وقت، والكبيرة هو الذي يزيد عقابه علىٰ ثواب تلك الطاعة أو عقاب تلك المعصية في كلّ وقت، وقيّد[٢] في هذه الصورة بكلّ وقت، لأنّه لو اختلفت الأوقات لوجب التقييد، فيختلف الاسم.

وأمّا الفقهاء[٣]، والمفسرون[٤] فقالوا: الكبيرة ما توعد[٥] عليه بالنار، فبعض[٦] عدّ سبعة، وبعض سبعين[٧]، وقال ابن عباس: هي إلىٰ سبعمائة أقرب[٨]، غير أنّه لا كبيرة مع استغفار، ولا صغيرة مع إصرار.

[البحث] الثالث ـ في انقطاع عقاب صاحب الكبيرة

ويدلّ عليه وجوه:

١ ـ أنّه لمّا بطل التحابط، وجب استحقاق هذا الثواب بإيمانه، والعقاب بمعصيته، فإن وصلا إليه دفعة فهو محال عقلاً وإجماعاً، وإن وصلا علىٰ التعاقب

---

(١) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ١٠: ٧٥.

(٢) «م»: قيده.

(٣) النهاية: ٣٢٥، قواعد الأحكام ٣: ٤٩٤، والدروس الشرعية ٢: ١٢٥، ومسالك الأفهام ١٤: ١٦٧.

(٤) مجمع البيان ٢: ٣٨، والتبيان ٣: ١٨٢، وجامع البيان ٥: ٢٧.

(٥) «ح»: ما تقطع.

(٦ و ٧) راجع الدروس الشرعية ٢: ١٢٥.

(٨) راجع تفسير مجمع البيان ٢: ٣٩.

فإن أُثيب أوّلاً، فهو باطل، للاجماع علىٰ أنّ من يدخل الجنّة لا يخرج منها، وإن عوقب أوّلاً، فهو المطلوب.

٢ ـ أنّه لو خلد في النار لزم مساواته للكافر الذي أتىٰ بأعظم المعاصي، مع أنّ الفاسق انضمّ إلىٰ معصيته إيمان، واللازم باطل عقلاً، فكذا الملزوم.

٣ ـ أنّه يقبح منه تعالىٰ أن يعبده إنسان ألف سنة ثم يفسق مرّة واحدة، فيحبط تلك الطاعات العظيمة بتلك المرّة الواحدة.

٤ ـ إنّ معصية الفاسق متناهية، فلا يحسن استحقاقه عقاباً غير متناهٍ، ولا ينقض[1] بالكافر، لأنّه أتىٰ بأعظم المعاصي.

٥ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ النار مثواكم خالدين فيها إلّا ما شاء الله ﴾[2].

وجه الاستدلال: أنّ المستثنىٰ إمّا الأوقات أو الأشخاص، فإن كان الأوّل: ما قبل[3] الدخول، كما قيل، للزم[4] الاضمار من غير ضرورة، ولقبحه في اللفظ، فيكون بعد الدخول ويؤيّده: كون الخلود إنّما يكون بعد الدخول وليس تلك الأوقات للكفّار، للاجماع، فتكون للفسّاق، وهم من فعل الكبيرة، إذ الصغائر مكفرات إجماعاً.

وإن كان الثاني: فالمطلوب ظاهر، إذ لا خلاف أنّ الكافر لا يخرج[5] من النار.

إن قلت: كان يجب أن يقول علىٰ هذا: «إلّا من شاء الله»، لأنّ الفاسق من أُولي العلم.

---

(١) في المطبوع: لا ينتقض.

(٢) الأنعام: ١٢٨.

(٣) في المطبوع: فليس المراد ما قبل.

(٤) في المطبوع: للزوم.

(٥) «م»: يخرج.

قلت: المحقّقون علىٰ أنّ «من» يشترط في مدلولها العلم، وأمّا[1] «ما» فلا يشترط فيها العلم ولا عدمه، فقد تطلق علىٰ أُولي العلم، كقوله تعالىٰ: ﴿ والسماء وما بناها ﴾[2]، وكذا الاستدلال بقوله تعالىٰ: ﴿ وأمّا الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلّا ما شاء ربّك ﴾[3].

٦ ـ ما ورد متواتراً عنه ﷺ أنّه قال: «يخرج قوم من النار وهم كالحمم والفحم[4]، فيراهم أهل الجنّة، فيقولون: هؤلاء جهنميون، فيؤمر بهم، فينغمسون في عين الحيوان، فيخرج أحدهم كالبدر»[5].

واحتجّ القائلون بالتخليد[6] بعموم آيات، نحو قوله تعالىٰ: ﴿ ومن يعص الله ورسوله ويتعدَّ حدوده يُدخله ناراً خالداً فيها ﴾[7]، و ﴿ أنّه من يأت ربّه مجرماً فإنّ له جهنّم لا يموتُ فيها ولا يحيىٰ ﴾[8]، و ﴿ وإنّ الفجّار لفي جحيم * يصلونها يومَ الدين * وما هم عنها بغائبين ﴾[9]، وغير ذلك، وعموم أخبار، وهي كثيرة.

والجواب: إنّا نحمل الخلود علىٰ المكث الطويل، لاستعماله فيه كقولهم: وقف

---

(١) «ح»: فأمّا.

(٢) الشمس: ٥.

(٣) هود: ١٠٦ و ١٠٧.

(٤) في المطبوع: كالحم والفهم.

(٥) لم نجده بعينه، انظر بحار الأنوار ٨: ٣٦٠، الحديث ٢٩، و ٣٦١، الأحاديث ٣١ ـ ٣٣ و ٣٥.

(٦) وهم الوعيدية. راجع مناهج اليقين: ٥١٦.

(٧) النساء: ١٤.

(٨) طه: ٧٤.

(٩) الانفطار: ١٤ ـ ١٦.

مخلد، وقول الفقهاء: إنّ السارق يخلّد السجن[١] في الثالثة، وفي الدوام، كقوله تعالىٰ: ﴿ وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ﴾[٢]، فيكون للقدر المشترك، لأنّ الاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فيكون أعم، والعام لا دلالة له على الخاص، فإذا دلّ الدليل على التخصيص وجب المصير إليه، وقد بيّنا ذلك.

أو نحمله على الكافر جمعاً بينه وبين ما ورد من قوله[٣]: ﴿ يوم لا يخزي الله النبيّ والذين آمنوا ﴾[٤]، وقوله: ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴾[٥]، وقوله: ﴿ إنّ الخزي اليوم والسوء على الكافرين ﴾[٦]، وقوله: ﴿ هل نجزي إلّا الكفور ﴾[٧]، وقوله: ﴿ إنّ العذاب علىٰ من كذّب وتولّىٰ ﴾[٨].

علىٰ أنّ المراد بالآية الأُولىٰ ـ فيما ذكروه[٩] ـ الكافر، لأنّ الحدود جمع مضاف، فهي للعموم، كما بيّن ذلك في الأصول، فيدخل فيه الايمان، والفاسق غير متعدٍّ للإيمان، وكذا الثانية بقوله بعدها: ﴿ ومن يأته مؤمناً ﴾[١٠]، مع أنّ المراد بالفاجر: الكامل في فجوره، وهو الكافر بدليل قوله تعالىٰ: ﴿ أُولئك هم الكفرة الفجرة ﴾[١١].

---

(١) «ح»: في السجن.

(٢) الأنبياء: ٣٤.

(٣) في المطبوع: جمعاً بين ما ورد وبين قوله.

(٤) التحريم: ٨.

(٥) الزلزلة: ٨.

(٦) النحل: ٢٧.

(٧) سبأ: ١٧.

(٨) طه: ٤٨.

(٩) راجع تفسير التبيان ٣: ١٤٠ و ١٤١، ومجمع البيان ٢: ٢٠، وجامع البيان ٤: ١٩٧.

(١٠) طه: ٧٥.

(١١) عبس: ٤٢.

البحث الرابع ـ المسقط العام للعقاب وهو التوبة

وفيه مسألتان:

الأُولىٰ: لا بدّ فيها من الندم علىٰ فعل المعصية، وتركها في الحال، والعزم علىٰ عدم المعاودة في الاستقبال.

وهل العزم المذكور جزء منها أو خارج؟ وعلى الثاني هل هو مشروط أو لازم؟ ذهب إلىٰ كلّ واحد قوم، بعد اتفاقهم علىٰ أنّه لا بدّ من الكلّ، وهي واجبة في الجملة، لقوله تعالىٰ: ﴿ وتوبوا إلى الله جميعاً ﴾[1] وتقع مقبولة، لقوله: ﴿ وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ﴾[2]، ويسقط العقاب مع القبول، لقوله تعالىٰ: ﴿ ويعفو عن السيئات ﴾[3].

واختلف في مسائل:

أ ـ أنّها هل تجب من جميع الذنوب؟ مذهب أصحابنا ذلك، لدفعها الضرر اللازم لكلّ ذنب، لأنّها إمّا عن فعل محرّم أو ترك واجب[4]، وكلاهما قبيح يحسن[5] تركه، ولعموم الآية[6].

---

(١) النور: ٣١.

(٢ و ٣) الشورىٰ: ٢٥.

(٤) راجع كشف المراد: ٤١٧.

(٥) في المطبوع: يجب.

(٦) التحريم: ٨، والنور: ٣١.

وقال أبو هاشم: تجب عن الكبائر، لا غير، لعدم حصول الضرر بالصغائر[١].

والجواب: بالمنع من ذلك، إذ غفرانها تفضّل.

ب ـ هل يصحّ من قبيح دون آخر، قال أبو علي: نعم، وإلّا لم يصح الاتيان بواجب دون واجب[٢]، واللازم باطل إجماعاً. وبيان الملازمة: بأنّه تجب التوبة عن القبيح لقبحه، وفعل الواجب لوجوبه، والاشتراك في العلّة يوجب المساواة في الحكم.

وقال ابنه: لا يصحّ، إذ لو صحّ، يكشف أنّه لم يتب عنه لقبحه، وفرق بين الواجبات والقبائح، فإنّه فرق بين الفعل والترك، فإنّ من أكل الرمّان لحموضتها لا يجب عليه أكل كلّ رمانة حامضة، ومن ترك أكلها لحموضتها وجب عليه ترك كلّ رمّانة حامضة، وإلّا لكشف أكله لشيء منها عن أنّه لم يتركها لحموضتها[٣].

والتحقيق: أنّ القبائح مقولة بالتشكيك، فإذا تاب عن قبيحٍ له مشارك في جهة قبحه وجب التوبة عن مشاركه، للعلّة المشتركة، ولا يجب عن غير المشارك، لاختلاف الدواعي، ولهذا لو أسلم يهودي مصرّ على صغيرة قبلت توبته عن كفره، وبه تناول النصوص.

ج ـ هل سقوط العقاب بها واجب أم تفضّل؟

أصحابنا[٤] والمرجئة على الثاني، إذ لو وجب سقوط العقاب بها، لكان إمّا: لوجوب قبولها، وهو باطل، وإلّا لكان من أساء إلىٰ غيره بسائر أنواع الإساءة، ثم اعتذر يجب قبول عذره، واللازم كالملزوم في البطلان. وإمّا: لكثرة ثوابها، فيلزم الاحباط، وهو باطل كما تقدّم.

---

(١) راجع شرح الأُصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ٧٨٩.

(٢ و ٣) مناهج اليقين: ٥٢٤.

(٤) كالسيد المرتضى في الذخيرة: ٣٠٢، والشيخ سديد الدين الحمصي الرازي في المنقذ من التقليد ٢: ٨٦.

والمعتزلة على الأوّل، وإلّا لما حسن تكليف العاصي، إذ لو كلّف لا لفائدة لزم العبث، والفائدة غير الثواب، فبطل إجماعاً ولفائدة الثواب، وهو باطل، وإلّا لزم اجتماع المتنافيين، إذ العقاب ممكن حينئذٍ، فلو وصل الثواب اجتمع المتنافيان[١].

والجواب: اجتماع المتنافيين لازم علىٰ تقدير دوام عقاب الفاسق، وهو باطل، لما تقدّم.

سلّمنا: لكن يمكن التخلّص علىٰ مذهبهم بأن يفعل طاعات كثيرة تزيد علىٰ معاصيه، فيكفرها.

د ـ هل سقوط العقاب لذاتها، أو لكثرة ثوابها؟

أصحابنا على الأوّل[٢]، لوجوه:

١ ـ أنّها قد تقع محبطة بغير ثواب، كتوبة الخارجي عن الزنا، فإنّها تسقط عقاب الزنا، ولا ثواب.

٢ ـ لو كان كذلك لما بقي فرق بين تقدمها على المعصية أو تأخرها عنها، كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها، ولو صحّ ذلك لكان التائب عن المعصية إذا كفر بعد ذلك أو فسق يسقط عقابه.

٣ ـ أنّه لو كان كذلك، لما اختص بها بعض الذنوب دون بعض، فلم يكن اسقاط عقاب هذا أولىٰ من غيره؛ لأنّ الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض.

وعندي في هذين الوجهين نظر.

وقال قوم بالثاني، وإلّا لقبلت في الآخرة وحال المعاقبة، واللازم باطل، فكذا الملزوم.

---

(١) قواعد المرام: ١٦٨ ومناهج اليقين: ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

(٢) مناهج اليقين: ٥٢٧.

والجواب: أنّ المراد سقوط العقاب بها[1] إذا وقعت بشرائطها لا تفتقر في سقوط العقاب إلىٰ أمرٍ زائد، ومن جملة شروطها أنّها تقع ندماً على القبيح لقبحه، وفي الآخرة وحال المعاقبة يقع الالجاء.

الثانية[2]: يجب أن يندم عن القبيح، لكونه قبيحاً، وإلّا لكشف عن كونه غير تائب، فإنّ من تاب عن شرب الخمر لإضرارها ببدنه غير تائب منها لقبحها، فعلىٰ هذا لو تاب عن المعصية خوفاً من النار، أو من فوات الجنة، ويكون ذلك هو الغاية لم يكن تائباً.

ثمّ القبيح: إمّا من حقوق الله أو الآدمي.

والأوّل: إمّا عن فعل محرّم ـ كالزنا والشرب ـ فيكفي فيه الندم والعزم المتقدّمان، أو ترك واجب، فإن لم يكن له وقت معيّن ـ كالزكاة والحجّ ـ أتىٰ به، وإن كان له وقت معيّن، فإن لم يسقط لخروج وقته وجب قضاؤه كالصلاة اليومية، وإن تسقط ـ كصلاة العيد ـ كفى الندم.

والثاني: إمّا أن يكون إضلالاً، أو غيره، فالأوّل: يجب إرشاد من أضلّه، والثاني: إن كان جناية دمويّة، يجب الانقياد لمستحق القصاص ليعفو أو يستوفي، وإن كان جناية ماليّة يجب الايصال إلى المستحق أو ورّاثه، أو الاستيهاب، ومع التعذر العزم عليهما عند المكنة، وإن كان حدّ قذف فكذلك. وإن كان اغتياباً فإن بلغ ذلك إلى المغتاب وجب الاعتذار إليه، لأنّه أدخل عليه ألماً، والندم لمخالفته الشرع، وإن لم يبلغه كفى الندم والعزم علىٰ ترك المعاودة، وهذه اللوازم ليست جزءاً من

---

(١) في المطبوع: أنّها.

(٢) أي: المسألة الثانية وقد ذكر الأُولى في الصفحة ٤٧٧.

التوبة في سقوط العقاب المتقدّم، لكنّه إن قام بها كان إتماماً للتوبة، وإن لم يقم سقط عقاب المتقدّم، وتكون التبعات ذنوباً مستأنفة، يجب الرجوع عنها، ويحتمل أن تكون دالّة علىٰ عدم صحّة الندم.

وهنا فروع:

١ ـ إنّ العاصي إن لم يكن عارفاً بذنوبه على التفصيل كفى الندم الاجمالي، وإن كان عارفاً بها تفصيلاً قال القاضي: يجب التوبة عن كلّ واحد مفصلاً[١].

وفيه نظر، لإمكان الاجتزاء بالاجمالي.

٢ ـ هل يجب التجديد[٢] كلّما ذكر الذنب؟ قال أبو علي: نعم، لأنّ قدرة المكلّف لا تنفكّ عن أحد الضدين، إمّا الفعل أو الترك، فإذا ذكر المعصية: فإن كان نادماً فالمطلوب، وإن كان عازماً فهو قبيح يجب الندم عليه، وقال ابنه: لا يجب، لجواز خلوّ القادر عنهما[٣].

٣ ـ إذا رمىٰ ولم يصب بعد، قال الأكثر: يندم على الاصابة، لأنّها هي القبيح، وقد صارت في حكم الموجود، لوجوب حصول المعلول عند حصول العلة، وقال القاضي[٤]: يجب نَدَمَان، على[٥] الرمي، لأنّه قبيح، والآخر علىٰ كونه مولّداً للقبيح، ولا يندم على المعلول، لأنّ الندم على القبيح لقبحه، وقبل الوجود لا قبح.

---

(١) شرح المقاصد ٥ : ١٧١ نقله عن بعض المعتزلة.

(٢) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : التحديد.

(٣) مناهج اليقين : ٥٢٥.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) في المطبوع : أحدهما علىٰ.

[البحث] الخامس : المسقط الخاص بالمؤمنين

وهو نوعان :

[النوع] الأول : الشفاعة من الرسول صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام .

والأوّل : بإجماع المسلمين، والثاني : بإجماعنا.

ويدلّ على الأوّل أيضاً وجهان :

أ ـ قوله تعالىٰ : ﴿ عسىٰ أن يبعثك ربك مقاماً محموداً ﴾[1]، قيل : هو مقام الشفاعة[2].

٢ ـ ﴿ واستغفر لذنبك وللمؤمنين ﴾[3] أمره بالاستغفار لنا، فإن كان للوجوب فلا يتركه[4] لعصمته، وإن كان للندب فكذلك، لعلوّ منزلته وعظم شفقته، والفاسق مؤمن كما تقدّم، فيدخل فيمن يستغفر له، واستغفاره لا يردّ، لقوله تعالىٰ : ﴿ ولسوف يعطيك ربك فترضىٰ ﴾[5].

وذهب الوعيدية[6] : إلىٰ أنّها لزيادة الدرجات، لا غير، وهو باطل. وإلّا

---

(١) الإسراء : ٧٩.

(٢) مجمع البيان ٣ : ٤٣٥.

(٣) محمد : ١٩.

(٤) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح» : يترك.

(٥) الضحىٰ : ٥.

(٦) راجع انوار الملكوت : ١٧٥ وكشف المراد : ٤١٦.

لكنّا شافعين له ﷺ بقولنا: «اللّهم ارفع درجته»، وذلك باطل، لأنّ الشافع أعلىٰ من[1] المشفوع.

احتجّوا بآيات: قوله تعالىٰ: ﴿ ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ﴾[2]، والفاسق ظالم، وكذا قوله: ﴿ ما للظالمين من أنصار ﴾[3]، وقوله: ﴿ لا تنفعهم شفاعة الشافعين ﴾[4]، ﴿ ولا يشفعون إلّا من ارتضىٰ ﴾[5][6].

والجواب: أنّه مخصوص بالكفار، جمعاً بين الأدلّة، ويؤيّده قوله ﷺ «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي»[7]، هذا مع أنّ نفي المطاع في الآية لا يلزم منه نفي المجاب، لجواز أن يكون مجاباً ولا يكون مطاعاً، فإنّ المطاع فوق المطيع، والله فوق كلّ موجود بالرتبة، ونمنع أيضاً كون الفاسق غير مرتضىٰ بل[8] مرتضىٰ بإيمانه.

[النوع] الثاني: العفو من الله.

والبحث إمّا في جوازه أو وقوعه.

أمّا الأوّل: فلوجهين:

---

(١) في المطبوع: رتبةً من.

(٢) غافر: ١٨.

(٣) البقرة: ٢٧٠، وآل عمران: ١٩٢، والمائدة: ٧٢.

(٤) المدثر: ٤٨.

(٥) الأنبياء: ٢٨.

(٦) في المطبوع بإضافة: والفاسق غير مرتضىٰ.

(٧) وهو حديث مشهور متواتر عن طريق الشيعة انظر: مجمع البيان ١: ١٠٤ وبحار الأنوار ٨: ٣٠. ومن طرق العامة انظر: سنن الترمذي ٤: ٦٢٥، الحديث ٢٤٣٥، ومسند أحمد ٣: ٢١٣.

(٨) في المطبوع: بل هو.

١ ـ (أنّه إحسان)[1]، وكلّ إحسان حسن، والمقدّمتان ضروريتان.

٢ ـ أنّه حقّه تعالىٰ، وهو ظاهر، فجاز منه إسقاطه، لوجود الداعي، وهو كونه اضراراً بالعبد، وتركه إحسان إليه، وامتناع المانع، إذ لا ضرر عليه في تركه ولا لوم.

ومنع الوعيدية منه، لأنّ العلم بذلك إغراء للمكلّف بالمعصية، فيكون قبيحاً.

وأُجيب: بأنّه معارض بالتوبة، فإنّ العقاب يسقط معها اتفاقاً، ولا إغراء فيها، وإلّا لقبحت.

وأمّا الثاني: فلوجوه:

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ وإنّ ربك لذو مغفرة للناس علىٰ ظلمهم ﴾[2] وليس للتعليل نحو: ضربته علىٰ عصيانه إتفاقاً، فيكون للحال، نحو رجمه علىٰ شربه، أي حال شربه، فيكون المراد حال ظلمهم[3]، خرج الكفر اتفاقاً، فبقي الباقي علىٰ عمومه.

٢ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾[4] والاستدلال بها من وجهين:

أحدها: أنّه أخبر بغفران دون الشرك، فأمّا مع التوبة فباطل، إذ لا فرق حينئذٍ بين الشرك وغيره، للإجماع علىٰ غفرانه مع التوبة، فيكون بدونها، فيكون العفو واقعاً، وهو المطلوب.

---

(١) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع.

(٢) الرعد: ٦.

(٣) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: ظلمهم.

(٤) النساء: ٤٨ و ١١٦.

وجعل عدم غفران الشرك مع عدم التوبة (وغفران)[١] ما دونه معها، يخرج الكلام عن النظم الفصيح الصحيح.

وثانيها: أنّه علّق غفران ما دون الشرك بـالمشيئة، فـوجب أن لا يكـون مشروطاً بالتوبة، لأنّ الغفران معها واجب، ولا شيء من الواجب معلّق بالمشيئة.

٣ ـ قوله تعالىٰ: ﴿ يا عبادي الذين أسرفوا علىٰ أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إنّ الله يغفر الذنوب جميعاً إنّه هو الغفور الرحيم ﴾[٢] خرج من ذلك الكفر بـالاجماع، فيبقىٰ غيره علىٰ حاله، وجعل الغفران فيها مشروطاً بالتوبة لتبقى[٣] علىٰ عـمومها موجب للاضمار، وما ذكرناه مخصص، وهو خير منه علىٰ ما تقرّر في الأُصول.

وقالت الوعيديّة: ما ذكرتموه معارض بآيات الوعيد، نحو قوله تعالىٰ: ﴿ من يعمل سوءاً يُجز به ﴾[٤]، ﴿ ومن يعمل مثقال ذرةٍ شراً يره ﴾[٥]، وغير ذلك، فيحمل ما ذكرتموه على الصغائر[٦].

والجواب: أنّ ما ذكرتموه على تقدير تسليم معارضته، فهو قليل ومكثور[٧] بالنسبة إلىٰ ما في طرفنا[٨] من الآيات والأخبار، فيكون ما عندنا أكثر، والكثرة أمارة الرجحان، ولا يُطرح[٩] ما ذكرتموه، بل نحمله على الكفار، لقيام الدليل.

---

(١) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: غفران.

(٢) الزمر: ٥٣.

(٣) ما أثبتناه من المطبوع، وفي «ح»: ليبقى.

(٤) النساء: ١٢٣.

(٥) الزلزلة: ٨.

(٦) انظر شرح المقاصد ٥: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٧) «م»: مكسور.

(٨) في المطبوع: طرقنا.

(٩) «ح»: نطرح.

وأمّا حمل آياتنا على الصغائر فباطل:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا ضرورة إليه، بخلاف حملنا.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لا يحسن من الجواد المطلق التمدح[١] بالعفو عن الصغير مع إمكان العفو عن الكبير، مع استواء الأمرين بالنسبة إليه، هذا.

مع أنّ تأويل آيات الوعيد أولىٰ، لأنّ إهمال الوعد لو تمّ لؤم[٢]، وإهمال الوعيد كرم، ولأنّ المؤمن العاصي أتىٰ بأتمّ الطاعات وأعظمها وهو الايمان، ولم يأت بأعظم المعاصي وهو الكفر، فوجب ترجيح جانب وعده كما قال سيّد العابدين علي بن الحسين عليه السلام: «يا رب إن عصيتك فقد أطعتك في أحبّ الأشياء إليك وهو التوحيد، وإن لم أطعك فلم أعصك في أبغض الأشياء إليك وهو الشرك»[٣]، ولبعض حكماء الإسلام هنا أبيات، قالها قبل موته، يحسن ايرادها وهي:

إن كانت الأعضاء خالفت الذي ... أمرت به في سالف الأزمان
فسلوا الفؤاد عن الذي أودعتم ... فيه من التوحيد والإيمان
تجدوه قد أدى الأمانة فيها ... فهبوه ما أخطاه بالجثمان

والآن: فلنقطع الكلام، حامدين لله على آلائه، شاكرين له علىٰ جزيل أنعامه، وجميل بلائه، ونسأله حيث سبق في التقدير الإلهي والعلم الأزلي أنّ كتابنا هذا آيات العفو منتهاه[٤] أن يجعلنا وإخواننا ممّن تكون الجنة خاتمته ومأواه، ولا تكون النار عاقبته ومثواه، وكيف لا يكون كذلك، وقد جعلنا من أشرف الأُمم،

---

(١) في المطبوع: من التمدح.

(٢) «ح»: إهمال الوعد خلف، وفي المطبوع: إهمال الوعد لؤم.

(٣) لم نجده بعينه، ونقل في بحار الأنوار عن أبي حمزة ما بمعناه ٨٦: ١٩٥، الحديث ٢.

(٤) «ح»: باب لعفوه.

وأتباع سيّد العرب والعجم، ووفقنا عند اختلاف الآراء وتشتت الأهواء، للتمسك بفايح عطر ولاء خيرة الجبّار، وقسيم الجنّة والنار، الذي يدور الحق معه كيف ما دار، وصيّرنا في سجلات الكرام الكاتبين من عديد علماء المؤمنين المشيّدين لأركان الدين، ودعاة الأئمة المعصومين، وأبناء سيّد الأوّلين والآخرين، ونسأله بعد ذلك في مقام الذل والخضوع، بفيض هوامل الدموع، أن يرسل علينا من شآبيب ديم جود وابل تلك النعم، ويفيض من سجال ينابيع ذلك الجود الأقدم[١] علىٰ وهاد ما أظلم[٢] من صحف أعمالنا ما يزيل[٣] درن ما اكتسبناه من الذنوب، واكتسبناه من العيوب، وأن لا يستدرجنا بذنوبنا، ولا يقايسنا بخطوبنا، ولا يوقفنا في مقام أُنظر[٤] من عصيت، بل في مقام أُنظر[٥] من رجوت، ولسان الحال والمقال ينشد أبياتاً قالها بعض المؤمنين المسرفين، وقيل إنّه غفر له بها، وهي:

يا ربِّ إن عظمت ذنوبي كثرةً ... فلقد علمت بأنّ عفوك أعظمُ
إن كان لا يرجوك إلّا محسنٌ ... فبمن يلوذ ويستجير المجرمُ
ها قد مددتُ يدي إليك تضرّعاً ... فإذا رددتَ يدي فمن ذا يرحمُ
ما لي إليك وسيلة إلّا الرجا ... وعظيم عفوك بعدُ أنّي مسلمُ[٦]

والمسؤول من السادة العلماء والأئمة الفضلاء ممّن يقف على هذا الكتاب، أن يصلح ما عساه أن يجده في الكلام من الطغيان، وفي النظام من السهو والنسيان،

---

(١) «ح»: الجود والكرم.
(٢) «ح»: الظلم.
(٣) في المطبوع: ما يزال.
(٤ و ٥) في المطبوع: النظر.
(٦) «ح»: ثمّ إنّي مسلم.

وأن يستره بذيل[١] العفو والغفران، والعفو عند كرام النـاس مأمـول، والحـمد لله (وحده)[٢]، والصلاة علىٰ من لا نبيَّ بعده وآله الطاهرين (الأكرمين. وقـد وقـع الفراغ من تصنيفه يوم الأربعاء التاسع عشر من شهر جمادى الأُولى من سنة أربع وثمانمئة (٨٠٤هـ)، وكتب مصنفه العبد المقداد بن عبد الله بن السيوري الأسدي غفر الله له ولوالديه ولمن صنّفه له، ولمن قرأ وانتفع به، ولوالديه ولكافة المؤمنين اجمعين بمحمّد وآله الطاهرين. ربّ اختم بخير)[٣].

---

(١) «م»: أو يستره بدليل.

(٢) أثبتناه من المطبوع.

(٣) ما بين القوسين أثبتناه من المطبوع.

الفهارس

فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والمذاهب والجماعات

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ الإتقان في علوم القرآن (للسيوطي)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات الرضي، بيدار، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، قم.

٣ ـ إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات (للحر العاملي)، علّق عليه أبو طالب التجليل التبريزي، المطبعة العلمية، قم.

٤ ـ الاحتجاج (للطبرسي)، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري ومحمد هادي بِه، انتشارات اسوه، الطبعة الأُولى، ١٤١٣هـ، قم.

٥ ـ إحقاق الحق وإزهاق الباطل (للقاضي السيد نور الله التستري)، تصحيح السيد إبراهيم الميانجي، المطبعة الإسلامية بطهران، ١٣٧٧هـ.

٦ ـ الإحكام في أُصول الأحكام (لعلي ابن أبي علي بن محمد الآمدي)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥هـ.

٧ ـ إحياء علوم الدين (للغزالي)، صحح بإشراف الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، دار القلم، الطبعة الثالثة، بيروت ـ لبنان.

٨ ـ الإرشاد (للمفيد)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ١٤١٣هـ، قم.

٩ ـ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين (للمقداد السيوري)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ، قم.

١٠ ـ إرشاد القلوب (للديلمي)، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ، قم ـ إيران.
١١ ـ الاستيعاب المطبوع بهامش الإصابة (لابن عبد البر)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٣٢٨هـ، بيروت.
١٢ ـ أُسد الغابة، (لعلي بن أبي الكرم، ابن الأثير)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٣ ـ إسعاف الراغبين في سيرة المصطفى (لمحمد بن علي صبان، أبو العرفان).
١٤ ـ الأسفار الأربعة (لصدر المتألّهين)، دار المعارف الإسلامية، مكتبة المصطفوي ـ قم، مطبعة الحيدري ـ طهران.
١٥ ـ أُصول الدين (لعبد القاهر البغدادي).
١٦ ـ أُصول الكافي (للكليني)، صححه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ، طهران.
١٧ ـ الأعلام (لخير الدين الزركلي)، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، ١٩٨٦م.
١٨ ـ الاقتصاد (للشيخ الطوسي)، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
١٩ ـ أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد (للشرتوني)، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٣هـ، قم ـ ايران.
٢٠ ـ الأمالي (للصدوق)، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الخامسة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م بيروت ـ لبنان.
٢١ ـ الأمالي (للشيخ الطوسي)، تحقيق قسم الدراسات ـ مؤسسة البعثة، نشر دار الثقافة، الطبعة الأُولى، ١٤١٤هـ.
٢٢ ـ الإمامة والسياسة (لابن قتيبة)، تحقيق علي شيري، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأُولى، ١٤١٣هـ، قم ـ إيران.

٢٣ ـ أنساب الأشراف (للبلاذري)، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأُولى، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، بيروت ـ لبنان.

٢٤ ـ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية (للمقداد السيوري)، طبعة مشهد.

٢٥ ـ أوائل المقالات (للمفيد)، ضمن مصنفات الشيخ المفيد، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأُولى، ١٤١٣هـ، قم ـ إيران.

٢٦ ـ الإيضاح (للفضل بن شاذان النيشابوري)، طبعة جامعة طهران.

٢٧ ـ الباب الحادي عشر (للعلّامة الحلّي)، تحقيق د. مهدي محقق، نشر آستانه قدس رضوي، ١٤١٠هـ، مشهد.

٢٨ ـ بحار الأنوار (للمجلسي)، دار الكتب الإسلامية، إيران ـ طهران.

٢٩ ـ البداية والنهاية، (لابن كثير الدمشقي)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٠ ـ تاج العروس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان.

٣١ ـ تاريخ الإسلام (للدكتور حسن إبراهيم حسن)، دار الأندلس، الطبعة السابعة، ١٩٦٤م، بيروت ـ لبنان.

٣٢ ـ تاريخ بغداد، (للخطيب البغدادي)، دار الفكر.

٣٣ ـ تاريخ الخلفاء (للسيوطي)، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

٣٤ ـ تاريخ دمشق (لابن عساكر).

٣٥ ـ تاريخ الطبري، راجعه نخبة من العلماء، منشورات مؤسسة الأعلمي، الطبعة الخامسة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، بيروت ـ لبنان.

٣٦ ـ تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت.

٣٧ ـ تذكرة الخواص (لابن الجوزي).

٣٨ ـ التعريفات (للجرجاني)، طبعة ناصر خسرو، الطبعة الثالثة، طهران.
٣٩ ـ تفسير البيضاوي (لعبد الله بن عمر البيضاوي)، طبعة شركة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٨هـ، مصر.
٤٠ ـ تفسير التبيان (للشيخ الطوسي)، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، مكتبة الأمين النجف الأشرف.
٤١ ـ تفسير الصافي (للفيض الكاشاني)، منشورات مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأُولىٰ، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان.
٤٢ ـ التفسير الكبير (للرازي)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت.
٤٣ ـ تفسير الكشاف (للزمخشري) منشورات البلاغة، الطبعة الأُولى، ١٤١٣هـ، قم.
٤٤ ـ تفسير نور الثقلين (للحويزي)، صححه وعلّق عليه السيد هاشم الرسولي المحلاتي، نشر إسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ، قم ـ إيران.
٤٥ ـ تلخيص الشافي (للشيخ الطوسي)، علّق عليه السيد حسين بحر العلوم، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، قم.
٤٦ ـ تنزيه الأنبياء (للسيد المرتضى)، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأُولىٰ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت ـ لبنان.
٤٧ ـ تهذيب التهذيب (للإمام شهاب الدين العسقلاني)، دار الفكر، الطبعة الأُولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، بيروت.
٤٨ ـ التوحيد (للصدوق)، صححه وعلّق عليه السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم.
٤٩ ـ التوراة المترجمة بالعربية المطبوعة سنة (١٨١١م).
٥٠ ـ جامع الأُصول في أحاديث الرسول (لابن الأثير)، تحقيق عبد القادر الارناووط، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٥١ ـ جامع البيان في تفسير القرآن (للطبري)، دار المعرفة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، بيروت ـ لبنان.

٥٢ ـ الجوهر النضيد (للعلّامة الحلّي)، انتشارات بيدار، ١٤٠٥هـ، قم ـ إيران.

٥٣ ـ الخرائج والجرائح (لقطب الدين الراوندي)، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، الطبعة الأُولىٰ، ١٤٠٩هـ، قم.

٥٤ ـ الخصائص الكبرىٰ (للسيوطي)، نشر دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

٥٥ ـ خلاصة عبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار (لعلي الحسيني الميلاني)، نشر مؤسسة البعثة، ١٤٠٥هـ، قم.

٥٦ ـ الدر المنثور (للسيوطي)، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ، قم ـ إيران.

٥٧ ـ الدروس الشرعية (للشهيد الأول)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ.

٥٨ ـ الذخيرة (للسيد المرتضى)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ، قم ـ ايران.

٥٩ ـ الذريعة (للسيد المرتضى)، تصحيح وتعليق أبو القاسم گرجي، نشر مؤسسة انتشارات دانشگاه طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٦٠ ـ رسائل الشريف المرتضى، إعداد السيد مهدي رجائي، تقديم وإشراف السيد أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ، قم.

٦١ ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (للآلوسي)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، بيروت ـ لبنان.

٦٢ ـ روضات الجنات (للميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري)، مكتبة إسماعيليان.

٦٣ ـ سر العالمين (للغزالي).
٦٤ ـ سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
٦٥ ـ سنن أبي داود، راجعه وعلّق عليه محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.
٦٦ ـ السنن الكبرى (للبيهقي)، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
٦٧ ـ سير أعلام النبلاء، (للذهبي)، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
٦٨ ـ السيرة النبوية (لابن هشام)، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
٦٩ ـ الشافي في الإمامة (للسيد المرتضى)، تحقيق السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، راجعه السيد فاضل الميلاني، نشر مؤسسة الصادق، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ، طهران ـ إيران.
٧٠ ـ شرح الإشارات (للمحقق الطوسي).
٧١ ـ شرح الأُصول الخمسة (للقاضي عبد الجبار)، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، القاهرة.
٧٢ ـ شرح التجريد (للقوشجي)، طبعة بيدار (حجرية).
٧٣ ـ شرح المقاصد (للتفتازاني) تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
٧٤ ـ شرح المنظومة، (للملا هادي السبزواري)، نشر ناب، الطبعة الأُولى، ١٤١١هـ.
٧٥ ـ شرح المواقف (للقاضي عضد الدين الإيجي)، عني بتصحيحه السيد محمد بدرالدين النعساني، مطبعة السعادة، الطبعة الأُولى، ١٣٢٥هـ ـ ١٩٠٧م، مصر.

٧٦ ـ شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولىٰ، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م.
٧٧ ـ الشفاء (لابن سينا)، تحقيق: الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الاهواني، نشر وزارة المعارف العمومية، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م، القاهرة.
٧٨ ـ الصراط المستقيم (للبيّاضي).
٧٩ ـ الصواعق المحرقة (لابن حجر).
٨٠ ـ طبقات المعتزلة (لأحمد بن يحيى).
٨١ ـ عبقات الأنوار (لمير حامد النيشابوري الهندي)، مؤسسة نشر نفائس مخطوطات اصفهان، الطبعة الثانية، ١٣٨١هـ.
٨٢ ـ العقد الفريد (لابن عبد ربه الأندلسي)، دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، لبنان.
٨٣ ـ علل الشرائع، (للصدوق)، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م، النجف.
٨٤ ـ عوالي اللآلي (لابن أبي جمهور)، تحقيق آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، قم.
٨٥ ـ عيون أخبار الرضا (للصدوق)، صححه السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، انتشارات جهان، طهران.
٨٦ ـ الغدير (للأميني)، تحقيق ونشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأُولىٰ، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، إيران ـ قم.
٨٧ ـ الغيبة (للشيخ الطوسي)، إصدار مكتبة نينوىٰ الحديثة، ناصر خسرو، مروي، طهران.
٨٨ ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (للشوكاني)، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

٨٩ ـ الفرق بين الفرق (لعبد القاهر الاسفرائيني) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
٩٠ ـ فرق الشيعة (للنوبختي)، علّق عليه السيد محمد صادق آل بحر العلوم، نشر المكتبة المرتضوية، ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م، النجف.
٩١ ـ الفصل في الملل والنحل (لابن حزم الظاهري) تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، بيروت ـ لبنان.
٩٢ ـ الفصول المهمّة (لابن الصباغ)، منشورات مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت ـ لبنان.
٩٣ ـ فضائل الخمسة من الصحاح الستة (للفيروزآبادي)، منشورات مؤسسة الأعلمي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٣م، بيروت ـ لبنان.
٩٤ ـ الفهرست (لابن النديم).
٩٥ ـ قاموس الرجال، (لمحمد تقي التستري)، مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرسين، قم.
٩٦ ـ القاموس المحيط، (للفيروز آبادي).
٩٧ ـ قواعد الأحكام (للعلّامة الحلّي)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأُولى، ١٤١٨هـ.
٩٨ ـ الكامل في التاريخ (لابن الأثير)، دار صادر ودار بيروت، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م، بيروت ـ لبنان.
٩٩ ـ كشف الغمة (للإربلي)، طبعة تبريز، المسجد الجامع.
١٠٠ ـ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد (للعلّامة الحلّي).
١٠١ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (للعلّامة الحلّي)، تحقيق حسن حسن‌زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ.

١٠٢ ـ كنز العمال (للمتقي الهندي)، ضبطه الشيخ بكري حياني وصححه الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، بيروت.

١٠٣ ـ كنز الفوائد (للكراجكي)، تحقيق الشيخ عبد الله نعمة، منشورات دار الذخائر، الطبعة الأُولى، ١٤١٠هـ، قم.

١٠٤ ـ كمال الدين وتمام النعمة (لابن بابويه القمي)، مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرسين، قم.

١٠٥ ـ لسان العرب (لابن منظور)، علّق عليه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت.

١٠٦ ـ لسان الميزان (لابن حجر العسقلاني)، منشورات الأعلمي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، بيروت ـ لبنان.

١٠٧ ـ المباحث المشرقية (للرازي)، نشر مكتبة بيدار، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ، قم.

١٠٨ ـ مجمع البحرين (للطريحي)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، نشر مرتضوي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ، إيران ـ طهران.

١٠٩ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن (للطبرسي)، تحقيق فئة من أفاضل العلماء، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٣هـ، قم ـ إيران.

١١٠ ـ مجمع الزوائد (للهيثمي)، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، بيروت ـ لبنان.

١١١ ـ المحصّل (للرازي)، تحقيق د. حسين آقايي، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، قم.

١١٢ ـ مرآة العقول (للمولى محمد باقر المجلسي)، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

١١٣ ـ مروج الذهب (للمسعودي)، منشورات دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ، إيران ـ قم.

١١٤ ـ مسالك الأفهام (للشهيد الثاني)، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأُولى، ١٤١٣هـ، قم.
١١٥ ـ المستدرك على الصحيحين (للحاكم النيسابوري)، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
١١٦ ـ مسند أحمد بن حنبل، دار الفكر.
١١٧ ـ مصابيح السنة (لأبي محمد الفراء البغوي)، تحقيق د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، محمد سليم إبراهيم سمارة، جمال الدين حمدي الذهبي، دار المعرفة، الطبعة الأُولىٰ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، بيروت ـ لبنان.
١١٨ ـ معجم البلدان (للحموي البغدادي)، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان.
١١٩ ـ المعجم الذهبي، فارسي ـ عربي، (للدكتور محمد التونجي)، دار العلم للملايين، الطبعة الأُولىٰ، ١٩٦٩م، بيروت.
١٢٠ ـ معجم رجال الحديث (للسيد الخوئي) منشورات مدينة العلم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، بيروت.
١٢١ ـ المعجم الفارسي الكبير (للدكتور إبراهيم الدسوقي شتا)، مكتبة مدبولي، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، القاهرة.
١٢٢ ـ معجم الفرق الإسلامية (لشريف يحيى الأمين)، دار الأضواء، الطبعة الأُولىٰ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، بيروت ـ لبنان.
١٢٣ ـ المعمّرون والوصايا (لأبي حاتم السجستاني).
١٢٤ ـ المقالات والفرق (لسعد الأشعري القمي) صححه وعلّق عليه محمد جواد مشكور، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
١٢٥ ـ المقولات (للبليدي).

١٢٦ ـ الملل والنحل (للشهرستاني)، تخريج محمد بن فتح الله بدران، نشر مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة.
١٢٧ ـ الملهوف في قتلى الطفوف (لابن طاووس).
١٢٨ ـ المناقب (لابن شهر آشوب)، مؤسسة انتشارات علامة، المطبعة العلمية، قم.
١٢٩ ـ مناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، (للقاضي محمد بن سليمان الكوفي)، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي، نشر مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ، قم.
١٣٠ ـ المناقب الرضوية (للكشفي الحنفي)، طبع بمباي.
١٣١ ـ المنقذ من التقليد (لسديد الدين الحمصي الرازي)، تحقيق ونشر مؤسسة الإسلامي، الطبعة الأُولى، ١٤١٤هـ، قم.
١٣٢ ـ منهاج الكرامة في الإمامة (للعلّامة الحلّي).
١٣٣ ـ المورد (لمنير البعلبكي)، دار العلم للملايين، الطبعة الأُولى، ١٩٨٠م، بيروت ـ لبنان.
١٣٤ ـ الموسوعة العربية الميسرة (بإشراف محمد شفيق غربال)، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٥م.
١٣٥ ـ ميزان الاعتدال، (للذهبي)، دار الفكر.
١٣٦ ـ نظم درر السمطين (للزرندي الحنفي).
١٣٧ ـ نهاية الأحكام (للعلّامة الحلّي).
١٣٨ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر (لابن الأثير)، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية ـ بيروت.
١٣٩ ـ نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، الطبعة الأُولى، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م، بيروت.

١٤٠ ـ نهج الحق وكشف الصدق (للعلّامة الحلّي)، علّق عليه الشيخ عين الله الحسني الارموي، منشورات دار الهجرة، الطبعة الأُولى، ١٤٠٧هـ، إيران ـ قم.

١٤١ ـ النووي في شرحه على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت ـ لبنان.

١٤٢ ـ وسائل الشيعة، (للحر العاملي)، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

١٤٣ ـ وقعة الطف (لأبي مخنف)، تحقيق الشيخ محمد هادي اليوسفي الغروي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٩هـ، قم.

١٤٤ ـ ينابيع المودة (للقندوزي)، طبع اسلامبول.

فهرس

محتويات الكتاب

اللامع الأوّل
في مباحث النظر

اللامع الثاني
في تقسيم المعلوم

وفيه مقدّمة وأبحاث :

اللامع الثالث

في الوجوب والامتناع والإمكان والقدم والحدوث

وفيه أبحاث :

اللامع الرابع

في الماهية ولواحقها

وفيه فصول :

اللامع الخامس
في تقسيم الممكنات

اللامع السادس
في حدوث العالم

اللامع السابع
في وجود الصانع تعالىٰ وأحكام وجوده

اللامع الثامن
في صفاته

اللامع التاسع
في الأفعال

وفيه مقاصد :

اللامع العاشر

في النبوّة

وفيه مطالب :

اللامع الحادي عشر
في الإمامة

اللامع الثاني عشر
في الحشر والجزاء